STADTBIBLIOTHEK
AUG

M. Pöllnitz sc.

Sämmtliche Gespräche des Platon

übersetzt
von Herrn Kleuker.

Siebenter Theil.

Wien und Prag,
bey Franz Haas 1804.

STADTBIBLIOTHEK AUGSBURG

STADTBIBLIOTHEK AUGSBURG

Vorerinnerung.

Die fünf Gespräche des Plato, welche hier übersetzt erscheinen, sind, in Ansehung ihres Inhalts, von sehr ungleichem Werthe, wie man in den allgemeinen und besondern Anmerkungen, welche den einzelnen Stücken beygefügt und nachgesetzt sind, das Nöthige hierüber gesagt finden wird; und gerade dasjenige unter ihnen welches dem Uibersetzer die meiste Mühe und Anstrengung kostete — ich meine den Parmenides — wird, so kunstvoll auch die Anlage und die Art der Ausführung ist, doch für den größten Theil der Leser wohl das wenigste Interesse haben.

Indessen konnte und durfte dieser Mangel an Gemeinnützigkeit den Uibersetzer doch nicht abhalten, seinen Fleiß darauf zu verwenden. Es schien ihm vielmehr, in anderer Rücksicht, der Mühe nicht unwerth, dieses Meisterwerk logistischer Kunst, in welchem die ganze Manier der sophistischen Dialectik mit allen ihren Schwächen und Vorzügen, Feinheiten und Spitzfindigkeiten durchaus nachgeahmt und lebendig dargestellt ist, in unsere Sprache zu übertragen und durch beygesetzte Anmerkungen nothdürftig zu erläutern.

D. U.

Inhalt.

	Seite.
Minos, oder vom Gesetz	1
Euthydem	33
Erster Alkibiades oder von der menschlichen Natur	141
Der zweyte Alkibiades oder vom Gebeth	221
Parmenides oder von den Urbildern .	265

Minos

oder

vom Gesetz.

Sokrates. Minos.

Sokrates.

Was verstehen wir unter Gesetz?

Min. Von welchem Gesetze redest du?

Sokr. Ist denn ein Unterschied zwischen Gesetz und Gesetz, selbst in Ansehung desjenigen, wonach etwas Gesetz ist?

Fasse erst den Sinn meiner Frage.

Wenn ich dich, zum Beyspiel, fragte, was ist Gold? und du wolltest mit der Gegenfrage ankommen, von welchem Golde redest du? so würde das ja seltsam seyn. Denn so wie man in Ansehung des reinen Begriffes, wonach etwas Gold oder Stein ist, gar keinen Unterschied zwischen Gold und Gold, Stein und Stein machen kann, so fern nähmlich ein Ding wirklich Gold oder Stein ist: eben so wenig kann auch zwischen Gesetz und Gesetz an sich ein Unterschied seyn; vielmehr muß bey allen Gesetzen dasselbe zum Grunde liegen, so daß jedes derselben in gleichem Maaße sich darauf beziehet; das eine nicht mehr und das andere nicht weniger,

Eben dieses Allgemeine des Begriffs ist es nun, worauf meine Frage: was ist Gesetz? abzielt. Dieß bestimme mir, wenn du kannst.

Min. Nun was sollte Gesetz denn wohl anders seyn, Sokrates, als was zum Gesetz gemacht ist und dafür gilt?

Sokr. Hältst du denn auch Rede für das, was geredet, Gesicht und Gehör für das, was gesehen und was gehört wird? oder scheinen dir, Rede, Gesicht und Gehör nicht einerley zu seyn mit dem, was geredet, oder gesehen und gehört wird? und wenn dieses, müßte denn nicht auch Gesetz etwas anders seyn, als was zum Gesetz gemacht worden ist, und als Gesetz gilt? was meinst du? —

Min. Das sehe ich nun wohl.

Sokr. Mithin kann Gesetz nicht einerley seyn mit diesem oder jenem, was zum Gesetz gemacht wird, d. h. nicht einerley mit dem, was irgend Gegenstand eines Gesetzes werden kann.

Min Freylich nicht.

Sokr. Laß uns also die Frage: was ist Gesetz? auf folgende Art untersuchen.

Gesetzt, es fragte uns jemand, in Rücksicht auf die eben angeführten Beyspiele: was ist das Gesicht selbst, wodurch, wie ihr sagt, alles Sehbare gesehen wird? so würden wir ihm antworten: es ist der Sinn, wodurch wir, vermittelst der Augen, die Farben gewahr nehmen. Und auf die Frage: was ist das Gehör selbst, wodurch das Hörbare gehört wird? würden wir erwiedern: der

Sinn, durch welchen wir, vermittelst der Ohren, die Töne oder Laute vernehmen.

Eben so könnte ein solcher nun auch fragen: was ist das Gesetz selbst, nach welchem diese oder jene Dinge gesetzlich werden? Ist es irgend ein Sinn oder eine Eröffnung, wodurch man Vorstellungen von etwas bekommt, wie denn alles, was gelernt wird, nur vermittelst einer Wissenschaft oder Kunst, die es eröffnet, gelernt wird? oder ist es eine Erfindungskraft, wodurch erfunden wird, was ein Gegenstand der Erfindung ist? So findet der Arzt, vermöge seiner Kunst, was in Absicht auf Gesundheit heilsam oder schädlich ist; und, wie man sagt, die Wahrsager, vermöge ihrer Wahrsagungskunst, den Willen und die Gedanken der Götter. Die Kunst ist es doch, wonach dergleichen Dinge erfunden werden, nicht?

Min. Allerdings!

Sokr. Was wäre nun wohl, in Vergleichung mit allen diesen Dingen, eigentlich das Gesetz? Etwa diese oder jene Satzungen und Verordnungen?

Min. Ich denke, ja! denn was sollte Gesetz anders seyn?

Und deine Frage: was ist Gesetz überhaupt und an sich? wird, glaub' ich, eben dadurch beantwortet, wenn man sagt, Gesetz ist Verordnung eines Staats.

Sokr. Dir zu folge, müßte also Gesetz so viel seyn, als politisches Gutachten *).

*) Ein politisches Gutachten (δοξα πολιτικη,) wodurch der Staat als Staat seinen Willen erklärt; oder

Min. So denke ich.

Sokr. Vielleicht ganz recht! Jedoch kommen wir der Sache noch wohl näher auf die Spur, wennw ir sie auf folgende Art überlegen.

Sage mir, gibt es gewisse Menschen, die du weise nennst?

Min. Ja.

Sokr. Sind diese durch Weisheit weise?

Min. Das sollt' ich denken.

Sokr. Und die Gerechten durch Gerechtigkeit gerecht?

Min. Auch das.

Sokr. So auch die Gesetzmäßigen durch Gesetz gesetzmäßig?

Min. Unstreitig.

Sokr. Wie die Gesetzlosen durch Gesetzlosigkeit gesetzlos?

Min. Ohne Zweifel.

Sokr. Jene, die Gesetzmäßigen, gerecht?

Min. Unstreitig!

Sokr. Die Gesetzlosen aber ungerecht?

Min. Allerdings.

Sokr. Gerechtigkeit und Gesetz wären also etwas sehr Gutes?

Min. Freylich.

Sokr. Dagegen Ungerechtigkeit und Gesetzlosigkeit etwas sehr Böses?

Min. Ohne Zweifel.

Sokr. Jene, die Gerechtigkeit, darum gut, weil ganze Staaten und alles durch sie erhalten

wird; diese aber, die Ungerechtigkeit, böse, weil sie alles zu Grunde richtet und zerstört?

Min. Unstreitig!

Sokr. Da wir uns also beym Gesetz etwas Gutes zu denken haben, so müssen wir, denk' ich, etwas näher untersuchen, worin dieses Gute eigentlich bestehet.

Min. Das denk' ich auch.

Sokr. Wir nahmen doch vorhin an, Gesetz sey Verordnung eines Staats?

Min. Richtig.

Sokr. Sind nun nicht einige Verordnungen heilsam, andere schädlich?

Min. Von beyder Art gibt es welche.

Sokr. Gesetz aber war doch nichts Böses?

Min. Das nicht.

Sokr. Man kann daher nicht mit Recht so schlechthin sagen, Gesetz sey Verordnung eines Staats.

Min. Es scheint mir auch so.

Sokr. Denn der Nahme Gesetz würde wenigstens keiner bösen oder schlechten Verordnung gebühren.

Min. Gewiß nicht.

Sokr. Daß indessen Gesetz so viel sey, als ein gewisses Gutachten, das glaub' ich selbst. Da es nun kein böses oder schlechtes Gutachten seyn kann, so ist es offenbar, daß es ein gutes oder heilsames seyn müsse, wenn Gesetz überhaupt ein Gutachten ist, nicht wahr?

Min. Ohne Zweifel.

Sokr. Was ist aber ein heilsames Gutachten? ein wahres?

Min. Unstreitig.

Sokr. Ein wahres Gutachten, aber kein anders, als das, was das Wahre oder Wesentliche einer Sache betrifft?

Min. So denke ich.

Sokr. Sonach wäre denn Gesetz so viel, als Erfindung des Wahren.

Min. Allein, Sokrates, wäre Gesetz in der That eine Erfindung des Wahren, wie käme es denn, daß wir nicht zu allen Zeiten über dieselben Dinge dieselben Gesetze haben? Durch die jedesmahl vorhandenen Gesetze müßte ja das Wahre wirklich gefunden oder getroffen seyn.

Sokr. Demohngeachtet glaub' ich, kann das Gesetz immer eine Erfindung des Wahren seyn.

Daß aber die Menschen nicht zu allen Zeiten nach denselben Gesetzen leben, kommt, denk' ich, wohl daher, weil sie nicht immer im Stande sind, das Wahre wirklich zu treffen, was das Gesetz eigentlich will.

Indessen laß uns die Sache einmahl aus diesem Gesichtspuncte betrachten, um zu sehen, ob wir immer nach denselben, oder bald nach diesen, bald nach jenen Gesetzen leben, und ob alle Menschen nach denselben, oder einige nach diesen, andere nach jenen Gesetzen leben.

Min. Das, o Sokrates, dächte ich, wäre gar nicht schwer einzusehen, daß weder dieselben Menschen immer nach denselben Gesetzen leben, noch daß sie alle einerley Gesetze haben.

Wir haben z. B. kein Gesetz, wonach Menschen geopfert werden müssen, sondern wir halten dieses vielmehr für unheilig *). Die Karthagenenser hingegen bringen dergleichen Menschenopfer, weil sie dieses für heilig und gesetzmäßig halten. Diesem nach bringen einige unter ihnen, wie du wohl gehört haben wirst, ihre eigenen Söhne dem Kronos zum Opfer dar.

Ja nicht bloß barbarische Nationen leben nach ganz andern Gesetzen, als wir; sondern selbst die Einwohner Lyciens und die Abkömmlinge des Athamas bringen dergleichen Opfer, ohngeachtet sie Griechen sind.

Eben so wirst du ja wissen, was selbst bey uns Athenienſern, in Ansehung der Verstorbenen, ehemahls für Gesetze galten, da man nähmlich Opferthiere schlachtete, noch ehe der Leichnam hinausgebracht wurde, und die Todtenweiber kommen ließ **). — In noch ältern Zeiten begrub man die Todten sogar im Hause.

*) Für unsittlich und der Religion zuwider.

**) εγχυτριστριας μεταπεμπομενοι. εγχυτριστριαι waren nach einem Scholiasten des Aristophanes, und dem Etymolog. Magn., Weiber, die bey Leichenbegängnissen gedungen wurden, um die Todtenopfer (χοας) zu bringen. Da diese Opfer zunächst Söhnopfer waren, so hiessen diejenigen gleichfalls so, welche Schwerverſündigte durch Opfer reinigten oder aussöhnten. Auch die Klageweiber (praeficae) bey den Todten führen diesen Nahmen u. s. w. — Hier sind indessen die εγχυτρ. nicht bloße Klageweiber, sondern die Absicht, warum man dieselben

Dergleichen thun wir jetzt gar nicht mehr. Ja man könnte unzählige Beyspiele dieser Art anführen, zum Beweise, daß wir Athenienser eben so wenig immer nach denselben Gesetzen gelebt haben, als sich die Menschen hierin überhaupt auch nur im mindesten gleichen.

Sokr. Nun, mein Lieber, wenn es hiemit wirklich so steht, wie du sagst, und ich auf diesen großen Unterschied nur nicht geachtet habe, so darf man sich darüber doch nicht sehr wundern.

So lange du aber bloß für dich selbst so in eins fortredest, und ich dasselbe denn auch thue, werden wir, glaub' ich, nie zusammen kommen. Dieses geschiehet vielleicht eher, wenn wir die Sache gemeinschaftlich überlegen.

Hast du also Lust, mir einzelne Fragen vorzulegen, so untersuche danach meine Antworten; oder wenn du lieber willst, daß ich frage, so antworte mir.

Min. Ich bin bereit, Sokrates, auf deine Fragen zu antworten.

Sokr. Wohlan! Was meinst du, ist das Gerechte ungerecht, und das Ungerechte gerecht? oder das Gerechte gerecht, und das Ungerechte ungerecht?

Min. Ich wenigstens glaube das letztere.

---

kommen ließ, war, damit sie durch Todtenopfer (das waren gewiße Ausgüsse oder libamina von Opferblut, Wasser u. s. w.) der Seele des Verstorbenen einen leichten Übergang in jene Welt verschafften.

Sokr. Und hierin kommen alle Menschen mit uns überein!

Min. Ohne Zweifel.

Sokr. Auch die Perser?

Min. Auch diese!

Sokr. Zu allen Zeiten?

Min. Ja!

Sokr. Werden Dinge bey uns für wichtiger gehalten, die mehrere und bedeutendere Folgen nach sich ziehen; für leichter hingegen die, deren Folgen nicht so bedeutend sind; oder gilt das Gegentheil?

Min. Nein, sondern was schwerere Folgen nach sich zieht, halten wir für wichtiger; was leichtere, für unwichtiger.

Sokr. Geschiehet das auch zu Karthago und in Lycien?

Min. Allerdings!

Sokr. Das Rühmliche wird, wie es scheint, überall für rühmlich gehalten, und das Schändliche für schändlich, nicht aber das Rühmliche für schändlich.

Min. Ganz recht.

Sokr. Uiberhaupt genommen urtheilt man, daß die Dinge wirklich, und in Wahrheit dasjenige seyn müssen, wofür man sie erkennen soll, nicht aber das Gegentheil; und dieses gilt sowohl bey uns, als bey allen andern Menschen.

Min. So denk' ich auch.

Sokr. Mithin, wer das Wahre verfehlt, der verfehlt das Gesetzmäßige.

Min. Aus diesem Grunde, mein lieber So-

krates, sollte man schließen, daß wir und alle andere Menschen immer dasselbe für gesetzmäßig hielten. Und doch kann ich mich hievon nicht überzeugen, wenn ich bedenke, daß wir unaufhörliche Abänderungen mit unsern Gesetzen vornehmen, und dieselben gleichsam um- und überkehren.

Sokr. Vielleicht bedenkst du dabey nicht, daß die Dinge, welche abgeändert oder versetzt werden, dennoch bleiben, was sie sind. Uiberlege mit mir die Sache einmahl auf diese Weise.

Ist dir wohl je eine Schrift über die Heilung der Kranken vorgekommen?

Min. O ja.

Sokr. Zu welcher Kunst gehöret eine solche Schrift?

Min. Zur Kunst der Aerzte.

Sokr. Also Aerzte nennst du diejenigen, welche dieser Sachen kundig sind?

Min. Ja.

Sokr. Verordnen diese also wahrhaft Kunstverständige unter denselben Umständen dasselbe, oder einige dieses, andere jenes?

Min. Ich denke, dasselbe.

Sokr. Thun dieses bloß die Griechen für Griechen, oder auch die Barbaren so gut als die Griechen, nähmlich in Ansehung dessen, was sie beyde verstehen.

Min. In Ansehung dessen, was sie verstehen, müssen sie auch, als Kunstverständige, nothwendig dasselbe verordnen, sie mögen Griechen oder Barbaren seyn.

Sokr. Ganz recht! und zwar auch beständig?

Min. Auch das.

Sokr. Ist denn das, was die Aerzte von Krankheit und Gesundheit schreiben, einerley mit dem, was sie für wahr halten?

Min. Ohne Zweifel.

Sokr. Was also die Schriften der Aerzte betrifft, so enthalten diese ihre Gesetze und Regeln in Ansehung der Heilkunde.

Min. Das ist wahr.

Sokr. Eben so enthalten die Schriften der Mathematiker die Gesetze und Regeln der Mathematik?

Min. Auch das.

Sokr. Von wem kommen die Schriften und Regeln in Ansehung des Gartenbaues?

Min. Von den Gärtnern.

Sokr. Diese enthalten also die Gesetze der Gartenkunst?

Min. Ja.

Sokr. Also derer, welche Gärten zu regieren wissen?

Min. Freylich.

Sokr. Das sind aber die Gärtner?

Min. Unstreitig.

Sokr. Von wem kommen die Schriften und Regeln über die Zubereitung der Speisen?

Min. Von den Köchen.

Sokr. Diese enthalten also die Gesetze der Kochkunst?

Min. Keiner andern.

Sokr. Mithin derer, welche die Kunst verstehen, Küchen zu regieren?

Min. Ohne Zweifel.

Sokr. Diese Kunst verstehen aber, wie man sagt, die Köche?

Min. Das thun sie.

Sokr. Gut!

Von wem kommen aber die Schriften und Regeln über Staatsverwaltung? nicht wahr, von denen, welche die Kunst verstehen, Staaten zu regieren?

Min. So denk' ich.

Sokr. Sind es andere, als Staats- und Regierungskundige, die diese Kunst verstehen?

Min. Keine andere.

Sokr. Diese Schriften über Staatskunst sind es also, welche man gemeiniglich auch Schriften der Regenten und braver Männer (Patrioten) nennt.

Min. Das hat seine Richtigkeit.

Sokr. Auch in Ansehung dieses Gegenstandes schreiben die wahren Kunstverständigen über dieselben Sachen doch wohl nicht bald dieses, bald jenes, so daß sie ganz verschiedene Dinge zu verschiedenen Zeiten für gesetzmäßig halten?

Min. Gewiß nicht.

Sokr. Wenn wir aber sehen, daß einige dieses dennoch thun, wofür sollen wir sie halten, für Verständige oder Unverständige?

Min. Für Unverständige.

Sokr. Wir können also annehmen, daß ein jeder in seiner Kunst, was recht ist, auch für ge-

setzmässig halte, es betreffe die Kunst des Arztes, des Kochs oder des Gärtners, nicht, wahr?

Min. Unstreitig.

Sokr. Was aber nicht recht ist, das werden wir doch nie gesetzmäßig nennen?

Min. Nimmermehr.

Sokr. Es ist gesetzwidrig.

Min. Nothwendig.

Sokr. Was also in den Schriften, die von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, und überhaupt von Staatseinrichtung und Staatsverwaltung handeln, recht ist, das ist auch ein Gesetz der Kunst zu regieren; was hingegen nicht recht ist, das wird auch von keinem, der die Sache verstehet *), dafür gehalten werden, weil es gesetzwidrig ist.

Min. Das ist wahr.

Sokr. Wir hätten uns also mit Recht darüber vereiniget, daß Gesetz so viel sey, als eine Erfindung des Wahren.

Min. Es scheint.

Sokr. Wir wollen zur Erläuterung doch auch noch folgendes Beyspiel zu Hülfe nehmen.

Wer versteht die Kunst, einem Boden den rechten Saamen zu geben?

Min. Der Landmann.

Sokr. Dieser bestimmt also für jedes Erdreich den Saamen, der für dasselbe der beßte ist?

Min. Das thut er.

Sokr. In Ansehung dieser Sache wäre also

*) Statt τοις μη ειδοσιν lese ich τοις μεν ειδοσιν.

der Landmann ein guter Gesetzgeber; und seine Gesetz und Verfügungen wären richtig.

Min. Ja.

Sokr. In Ansehung der Harmonie aber, wer wäre da ein guter Gesetzgeber, und wüßte die Töne zu bestimmen, welche jedesmahl erfordert werden, so wie überhaupt, welche Gesetze hier richtig sind?

Min. Der Meister auf der Flöte und Githarre.

Sokr. Und der beßte Meister hierin wäre mithin auch der beßte Gesetzgeber in dieser Kunst?

Min. Unstreitig.

Sokr. Wer wäre aber in Bestimmung dessen, was dem menschlichen Körper als Nahrung dient, wohl der geschickteste? derjenige, welcher ihm die schicklichste Nahrung zuerkennt?

Min. Ohne Zweifel.

Sokr. Dessen Bestimmungen und Gesetze wären also auch die beßten: und wer in Ansehung dieser Sache am gesetzmäßigsten verfährt, der wäre auch der beßte Gesetzgeber?

Min. Ganz gewiß.

Sokr. Und wer ist der?

Min. Der Meister der Gymnastik.

Sokr. Dieser versteht mithin die Kunst am beßten, wie gleichsam eine Heerde menschlicher Körper verpflegt werden muß?

Min. Ohne Zweifel.

Sokr. Wie hieße der aber, der eine Heerde von Schaafen am beßten zu weiden versteht?

Min. Hirt.

Sokr. Die Gesetze des Hirten wären also die beßten für Schaafe?

Min. Freylich.

Sokr. Und die des Kuhhirten, die beßten für Ochsen und Kühe?

Min. Unstreitig.

Sokr. Wessen Gesetze wären nun wohl die beßten für menschliche Seelen? Die eines Regenten? Nicht?

Min. Ich geb' es zu.

Sokr. Und zwar mit Recht!

Könntest du mir nun wohl sagen, wer unter den Alten ein guter Gesetzgeber war in Ansehung der Gesetze, welche die Harmonie des Flötenspiels betreffen? Du erinnerst dich vielleicht des Nahmens nicht; soll ich dich daran erinnern?

Min. Das thue doch.

Sokr. Man nennt den Marsyas und seinen Geliebten, den Olympus aus Phrygien.

Min. Das ist wahr.

Sokr. Deren harmonische Gesänge die göttlichsten, und unter allen die Herz rührendsten sind; auch führen sie uns grade zu den Gottheiten hin, deren wir am meisten bedürfen *). Daher sind sie, ihrer Göttlichkeit wegen, auch die einzigen, die uns aus jenen alten Zeiten noch übrig sind.

Min. Ganz recht.

Sokr. Wer soll aber unter den alten Köni-

*) D. i. die Gottheiten der Harmonie, der Liebe und Eintracht, deren empfundene Wirkungen für die menschliche Natur die wohlthätigsten sind.

gen ein guter Gesetzgeber gewesen seyn, dessen Gesetze noch jetzt als göttlich im Ansehen sind?

Min. Das wüßte ich nicht.

Sokr. Weißt du nicht, welche Griechen nach den ältesten Gesetzen leben?

Min. Zielst du etwa auf die Lacedämonier, und dessen Gesetzgeber Lykurg?

Sokr. Dessen Gesetze sind wohl kaum dreyhundert Jahre alt, oder doch nicht viel älter. Woher kommen aber gerade die Beßten unter diesen Gesetzen, weißt du das?

Min. Aus Kreta, wie man sagt.

Sokr. Die Kretenser also wären es, die unter allen Griechen nach den ältesten Gesetzen leben?

Min. Ja.

Sokr. Weißt du auch, was diese einst für gute Regenten hatten? Ich meine den Minos und Rhadamanthys, die, als Söhne des Zeus und der Europa, die Erfinder jener Gesetze waren.

Min. Rhadamanthys soll freylich ein gerechter Mann gewesen seyn, Sokrates; den Minos hingegen beschreibt man als einen rohen, harten und ungerechten Mann.

Sokr. Das ist die attische Fabel, mein Lieber, wie sie bey uns in den Tragödien vorgestellt wird.

Min. Lautet denn die Sage vom Minos anders?

Sokr. Doch wohl etwas anders, wie sie Homer und Hesiodus geben, deren Zeugnissen man

gewiß doch mehr trauen darf, als sämmtlichen Tragikern, deren Munde du dieses nachsprichst.

Min. Nun was sagen jene denn vom Minos?

Sokr. Du sollst es hören, damit du nicht, wie so viele, die schuldige Pflicht der geheiligten Ehrfurcht verletzest. Denn es kann wohl nichts irreligiöseres seyn, noch etwas, wovor man sich mehr hüthen müßte, als wenn man erstlich gegen Götter durch Red' und That sich vergeht; diesem zunächst aber, wenn man sich durch eben dasselbe an göttlichen Menschen versündigt. Man sollte daher nie vorsichtiger seyn, als wenn man einen Mann loben oder tadeln will, damit man ihm nicht falsche Dinge nachsage. Eben deßwegen ist es so nöthig, daß man gute und böse Menschen unterscheiden lerne. Denn man macht sich der Gottheit selbst verhaßt, wenn man sich durch Tadel an gottähnlichen Menschen versündigt, oder gottwidrige lobt. Gottähnlich aber ist der gute Mensch.

Denn glaube ja nicht, daß nur Bilder von Stein oder Holz, oder Vögel und Schlangen heilig wären, Menschen aber nicht. Ein guter Mensch ist vielmehr das Heiligste von allem, wie ein böser das Entweihetste oder Profanste.

Was also den Minos betrifft, so will ich dir zeigen, was Homer und Hesion ihm zum Ruhme nachsagen, und zwar deßwegen, damit du, ein Mensch und eines bloßen Menschen Sohn, dich nicht ferner durch ungebührliche Reden an einem

Heroen *), der ein Sohn des Zeus war, verkündigest.

Indem also Homer von Kreta redet, und sagt, daß diese Insel sehr menschenreich sey, und neunzig Städte habe, setzt er hinzu:

Ihrer Könige Stadt ist Knosos, wo
Minos geherrscht hat,
Der neunjährig mit Zeus, dem großen
Gotte, geredet **).

In diesen Versen gibt Homer dem Minos ein zwar kurzes, aber so großes Lob, wie er es keinem andern Heroen gegeben hat. Was Homer bey mehrern Gelegenheiten sagt, daß nähmlich Zeus ein Lehrer der Weisheit sey, und die Kunst der Weisen die schönste von allen, das bezeugt er hier besonders, indem er sagt, daß Minos alle neun Jahre sich mit dem Zeus unterredet habe, und hingegangen sey, um sich von ihm, als einem Lehrer der Weisheit, unterweisen zu lassen. Diesen erhabenen Vorzug, vom Zeus selbst unterwiesen zu seyn, legte er keinem andern Heroen, son-

*) So nannten die Griechen alle Menschen, die wegen außerordentlicher Eigenschaften gleichsam von höherer, als menschlicher, Abkunft zu seyn schienen, und die sie deßhalb von Göttern erzeugt, oder von Göttinnen geboren werden ließen. Sie heißen sonst auch Halbgötter oder göttliche Menschen.

**) Odyss. Ges. 19. v. 178 = 179. Minos begab sich alle neun Jahre in eine Höhle, woselbst er sich mit Zeus, seinem Vater, unterredete.

dern allein dem Minos, bey, und eben dieß ist das höchste Lob, was er ihm geben konnte.

Von eben diesem Minos sagt er in einer andern Stelle seiner Odyssee *), daß er, den goldenen Zepter führend, die Seelen der Unterwelt richte. Dieß sagt er vom Rhadamath nicht, weder daß er ein Richter der Unterwelt sey, noch daß er je mit Zeus Unterredungen gehabt.

Aus diesem Grunde behaupte ich, daß Homer dem Minos mehr, als irgend einem der Heroen, zum Ruhme geredet habe. Denn wenn er von ihm sagt, daß er als Sohn des Zeus von diesem allein unterwiesen sey, so ist das kein übertriebenes Lob. Dieß sagen aber die Worte:

„— wo Minos geherrscht hat.
Der neunjährig **) mit Zeus, dem
großen Gotte geredet."

*) ἐν νεκυίᾳ d. i. im 11ten Gesange (V. 568 = 569), worin die Fahrt in die Unterwelt beschrieben wird.

**) D. i. alle neun Jahre. Die citirte Stelle Homers findet sich Odyss. 19, 178. und lautet vollständig so: τοισι δ' ενι Κνωσσος, μεγαλη πολις, ενθα τε Μινως Εννεωρος βασιλευε, Διος μεγαλε ομιλεης. Die Worte: ενθα .... ομιλεης sind zweydeutig, je nachdem man das εννεωρος mit βασιλευε oder mit ομιλεης verbindet. In jenem Falle würde es heißen: — — woselbst Minos neun Jahre lang herrschte, Schüler des großen Zeus.

In diesem entweder: — wo Minos herrschte, der alle neun Jahre mit Zeus, dem großen Gotte, geredet.

Denn das Wort ομιλητης ist so viel, als einer, der mit jemand Umgang hat und sich mit ihm unterhält, weil ομιλοι Reden oder Worte bedeutet. Wenn daher Minos ein ομιλητης vom Zeus genannt wird, so heißt das nichts anders, als er war ein Schüler von Zeus.

Minos besuchte daher alle neun Jahre die Höhle Jupiters, um daselbst sowohl selbst zu

Oder auch: — — Der neun Jahre lang des großen Jupiters Schüler war.

ενναετης, neunjährig, kann nähmlich so wohl heißen neun Jahre lang (während eines Zeitraums von Jahren,) als alle neun Jahre einmahl. Auf jene Weise scheint es Strabo verstanden zu haben, indem er es (lib. 10. pag. 328. und lib. 16. p. 524. ed Casaub.) durch δι ενναετων, per novem annos, erklärt. Auf die letztere erklärt es Plato, und nach diesem Valerius Maximus (nono quoque anno l. 1. c. 2. Ext. 1.), obgleich Strabo will, daß Plato es in jenem Sinne genommen habe. δι ενναετων, ως φησι Πλατων, αναβαινων επι το αντρον τυ Διος etc. Aber er irrte sich: denn Plato erklärt ενναετης durch ενναετω ετει und δι ενναετυς ετους, welches nicht so viel heißen kann, als δι ενναετων, sondern um das neunte Jahr (alle neun Jahre), wenn man nicht will, daß Strabo in beyden Stellen das Plato anders gelesen habe, welches aber unwahrscheinlich ist, oder daß δι ενναετων auch durch per novennia erklärt werden könne. Hier kommt es nur auf die Erklärung an, welche Plato von jenem homerischen ενναετης gegeben, und diese kann nicht anders verstanden werden, als daß Minos alle neun Jahre die Höhle Jupiters besucht habe.

lernen, als auch andere wiederum zu lehren *), was er in jedem neunten Jahre zuvor vom Zeus gelernt hatte **).

Einige glauben zwar, Minos sey ein Tisch- und Spielgenosse Jupiters gewesen, und darum nenne ihn Homer ομιλητης. Allein, daß diese Meinung falsch sey, kann man schon daraus abnehmen, weil unter allen Völkern, sie mögen Griechen oder Barbaren seyn, sich keins findet, welches von Gastmählern und solchen Festins, wobey es auf Wein ankommt, so wenig wüßte, als die Kretenser und Lacedämonier. Die letztern aber haben diese Sitte von jenen.

Nun findet sich unter den Gesetzen, die Minos den Kretern gegeben hat, gerade auch dieses, welches ihnen verbiethet, sich bey freundschaftlichen Mahlen nicht zu betrinken. Da aber Minos seinen Mitbürgern keine andere Vorschriften des Gu-

*) τα μεν μαθησομενος, τα δε αποδειξομενος, Dieß erklärt Strabo l. 16. p. 524.) durch: και παρ' εκεινυ (τυ Διος) τα προσαγματα λαμβανων, και παναγομιζων (oder διαγομιζων) εις τυς ανθρωπυς: und empfing (lernet) von demselben die Gesetze, die er die Menschen wieder lehrte.

**) ἀ τη προτερᾳ ενναετηριδι παρα τυ Διος· sc. εμεμαθηκει oder μεμαθηκει, weil ein Cod. Reg. H. Steph. ἀ τη τρ. ενν. ηεμαθηκες παρα τ. Δ. hat ενναετηρις ist nach dem vorhergehenden hier soviel, als ενατος ετος; mithin τη ενναετηριδι soviel, als das obige ενατῳ ετει. Das Beywort προτερᾳ betrachte ich als πρωτερον.

ten und Sittlichen gegeben haben wird, als die er selbst glaubte, so würde er ja ein schlechter Mensch gewesen seyn, wenn er ganz andere Dinge hätte lehren oder zum Gesetz machen, als selbst befolgen wollen. Vielmehr bestand sein Umgang, den er mit Jupiter hatte, wie gesagt, in Unterredungen, wodurch er sich zur Tugend unterweisen ließ.

Eben daher gab er seinen Mitbürgern auch keine andere Gesetze, als die, wodurch Kreta so wohl die ganze Zeit hindurch glücklich ist, als auch Lacedämon es war, seit dem es sich dieser göttlichen Gesetze zu bedienen angefangen hat.

Dagegen war Rhadamant zwar ein rechtschaffener Mann, weil er ein Schüler des Minos war. Jedoch wurde er von diesem nicht in der ganzen königlichen Kunst unterwiesen, sondern nur so weit es nöthig war, um dem Regenten als Vorsitzer in den Gerichten zu dienen.

Daher wird er auch ein rechtschaffener Richter genannt. Denn seiner bediente sich Minos, in der Residenz selbst, als Aufsehers über die Befolgung der Gesetze, so wie des Talos in dem ganzen übrigen Kreta.

Dieser Talos nähmlich reiste jährlich dreymahl in allen Landständen und Flecken herum, und wachte über die Handhabung der Gesetze in denselben, die er auf ehernen Tafeln geschrieben mit sich führte. Eben deshalb ist er der eherne genannt.

Aehnlich dem, was wir bisher gehabt haben, redet vom Minos auch Hesiodus. Denn

seines Nahmens erwähnend sagt er von ihm, daß er unter allen sterblichen Königen der größte gewesen sey, und über sehr viele Nationen geherrscht habe, den Zepter Jupiters führend, womit er die Städte regierte.

Auch dieser Dichter redet also von einem Zepter Jupiters, womit er nichts anderes meint, als die Unterweisung Jupiters, welche Minos genossen, und wonach er Kreta regiert habe.

Min. Wodurch ist den die Sage verbreitet, Sokrates, daß Minos ein roher und harter Mann gewesen sey?

Sokr. Eben dadurch, mein Beßter, warum auch du, wenn du klug seyn willst, und jeder, dem guter Nahme lieb ist, sich hüthen muß, nie einen Dichter zu beleidigen. Denn die Dichter vermögen sehr viel über unsern Nahmen, im guten und bösen Verstande, je nachdem sie uns loben oder tadeln.

Hierin versah es Minos, indem er unsere Stadt bekriegte, in der so viele Weise und Dichter sich finden, und besonders tragische. Die tragische Dichtkunst aber ist bey uns sehr alt, und rührt nicht erst, wie man wohl glaubt, aus den Zeiten des Thespis oder Phrynichus her; sondern du wirst, wenn du darüber nachsuchen willst, weit ältere Spuren dieser Dichtung bey uns finden.

Da nun gerade diese Dichtungsart es ist, die dem Volke das größte Vergnügen macht, und die meisten Zuhörer herbey lockt, so bedienten wir uns

derselben gegen den Minos, um uns dafür zu rächen, daß er uns gezwungen hat, jenen Tribut *) zu bezahlen.

Hierin bestand also der Fehler des Minos, daß er uns gegen sich aufbrachte, und eben daher kommt jene so nachtheilige Sage von ihm, deren Grund du zu wissen verlangtest.

Daß er aber ein rechtschaffener Mann, des wahren Gesetzes kundig, und ein guter Gesetzgeber gewesen, wie wir vorhin gezeigt haben, davon ist dieß der größte Beweis, daß seine Gesetze bis jetzt unverändert gelten, und zwar deswegen, weil er den wahren Grund einer guten Staatseinrichtung sehr wohl getroffen hat.

Min. Ich bin mit deiner Erklärung, Sokrates, sehr wohl zufrieden.

*) Dieser Tribut bestand in sieben Knaben und sieben Mädchen, welche die Athenienser dem Minos jährlich, oder wie andere vorgeben, alle neun Jahre senden mußten, die derselbe von seinem Minotaurus verschlingen ließ. (Apollodor. 3, 15. Ovid. Met. 8, 171. Valer. Max. 5, 3. Ext. 3.) Noch ist zu merken, daß Plato den Minos, welcher die Athenienser besiegt und zu jenem harten Tribut gezwungen hatte, mit dem Gesetzgeber der Kretenser gleiches Nahmens verwechselt, statt daß andere beyde mit Grund unterscheiden. (S *Heyne* Not. ad Apollod. p. 535. 537.) Er scheint durch die tragischen Dichter, einen Euripides zumahl, dazu veranlaßt zu seyn, deren schauderhafte Beschreibungen von diesem mythischen Helden (die doch zunächst auf Minos II. gingen,) er tadelte und berichtigen wollte.

Sokr. Wenn das also Grund hat, was ich sage, glaubst du denn, daß die Kretenser, als Bürger des Minos und Rhadamanthys, die ältesten Gesetze haben?

Min. Sie scheinen es.

Sokr. Diese waren daher unter den Alten die beßten Gesetzgeber, Hirten und Pfleger der Menschen, welchen Nahmen sie mit eben dem Rechte verdienen, als Homer den guten Feldherrn einen Hirten der Völker nennt.

Min. Ja freylich.

Sokr. Nun sage mir doch, beym freundschaftlichen Jupiter, wenn irgend ein guter Gesetzgeber und Hirt der Menschen uns fragte, was, in Ansehung der Leibespflege, dasjenige sey, wodurch man den Körper in gutem Stande erhält und verbessert? würden wir ihm denn nicht ganz kurz und gut zur Antwort geben: Nahrung und Arbeit, so fern jene das Wachsthum befördert, diese aber den Körper übt und dauerhaft macht?

Min. Ja mit Recht.

Sokr. Fragte uns nun eben so auch jemand: was ist denn das, wodurch der gute Gesetzgeber und Hirt im Stande ist, die Seelen der Menschen zu verbessern? welche Antwort würden wir ihm denn wohl geben können, so daß wir uns ihrer nicht zu schämen hätten, weder in Absicht unsrer selbst, noch unsers Zeitalters?

Min. Diese Frage wüßte ich dir nicht zu beantworten.

Sokr. Aber eben dieß würde ja für uns beyde die größte Schande seyn, wenn nähmlich unsere Seele sich gerade in dem unwissend zeigte, woher für sie das Gute und böse kommt, und doch Kenntnisse von dem erlangt hätte, was den Körper und die Bedürfnisse des äußern Lebens angeht.

Einige Bemerkungen über das vorhergehende Gespräch.

Der Zweck des vorhergehenden Gesprächs ist nicht sowohl einen reinen und metaphysischen Begriff von dem Formellen eines Gesetzes, als Gesetzes, zu bestimmen; als vielmehr die allgemeinen Gründe anzugeben, nach welchen die Güte oder Untauglichkeit und Schädlichkeit eines Gesetzes überhaupt erkannt und beurtheilt werden müssen. Der Hauptgedanke ist: Nur das Gesetz ist gut, was seinem Zwecke eben so angemessen ist, wie jede gute Regel oder Maxime einer Kunst der Absicht und dem Zwecke der Kunst selbst zu entsprechen pflegt. Da nun z. B. die Arzneykunst keinen andern Zweck hat, als Erhaltung und Wiederherstellung der Gesundheit des menschlichen Körpers; so kann man alle diejenigen Regeln oder Maximen, deren Befolgung zur Erreichung des angegebenen Zwecks wahrhaft dienlich sind, auch gute oder heilsame d. i. wahre Gesetze der Aerzte nennen. Auf eben die Art können Gesetze, welche Menschen, als Menschen (in Beziehung auf ihre sittliche Natur und auf das Ver-

mögen, frey zu handeln,) und als Bürgern eines Staats, gegeben werden, nur dann gute und heilsame d. i. wahre Gesetze genannt werden, wenn sie dem Zwecke aller sittlichen und bürgerlichen Ordnung und Gesetzgebung vollkommen angemessen sind. Wenn also die Frage entsteht: was ist ein wahres Gesetz, ein Gesetz im reinsten, beßten Verstande? so darf man nicht auf solche und solche bürgerliche Verordnungen oder Verfügungen sehen, als wenn diese bloß deshalb, weil sie da sind, auch schon dem reinen Begriffe des Gesetzes (der auf das Wahre und Heilsame d. i. Zweckmäßige geht) Genüge thäten, da sie vielmehr eben sowohl nützlich als nachtheilig oder zweckwidrig seyn können, je nachdem sie Unwissenheit, Leidenschaft und Eigennutz; oder Einsicht und Liebe zur Gerechtigkeit zu Quellen haben: sondern man muß vielmehr auf den reinen Begriff des Zwecks aller Gesetzgebung zurück gehen, und darnach selbst die einzelnen wirklich vorhandenen Verordnungen, in Ansehung des bürgerlichen und sittlichen Lebens, beurtheilen und schätzen.

Da nun der Grund aller menschlichen und bürgerlichen Wohlfahrt — Gerechtigkeit ist, so ist eben diese zugleich auch der wahre Gegenstand, und ihre Beförderung der einzige Zweck aller wahren Gesetzgebungs- und Regierungskunst. Sie, die Gerechtigkeit, ist für die Seele des Menschen, was die Gesundheit für seinen Körper ist: und wie es eigene Künste gibt, welche die Regeln und Mittel bestimmen, wodurch die Gesundheit des Körpers erhalten, und der Körper selbst verbessert wird,

deren Angemessenheit und Tauglichkeit ganz auf einer wahren, kunstmäßigen Kenntniß des Körpers selbst beruhet; so muß es auch eine Kunst geben, die Gesundheit der Seele zu erhalten oder zu befördern, und die Seele selbst zu verbessern. Dieß geschiehet aber durch nichts anderes, als dadurch, daß man ihr Liebe zur Gerechtigkeit oder Tugend und zu sittlicher Vollkommenheit einflößt. Da dieses nun wiederum eine wahre Kenntniß der menschlichen Seele selbst, und ihrer moralischen Natur voraussetzt, weil die Bestimmung aller Regeln und Mittel, die zu diesem Zwecke führen sollen, von eben dieser Kenntniß abhängt: so müssen alle wahre Regenten und Gesetzgeber, wie jeder, der über politische Dinge guten Rath ertheilen will, jene große und äußerst wichtige Kunst, menschliche Seelen zu verbessern, in ihren eigentlichen Quellen, d. i. in der menschlichen Seele selbst, und in den Gründen ihrer sittlichen Eigenschaft, wie der moralischen Ordnung, überhaupt, studieren, damit sie dadurch in den Stand gesetzt werden, solche Regeln zu erfinden, und solche Mittel zu bestimmen, welche für ihre Kunst (der Seelenverbesserung), und in ihrer Art, eben das sind, was jede gute Maxime irgend einer Kunst es in der ihrigen ist.

Uiber diesen großen Gegenstand läßt Plato den Sokrates bey mancher andern Gelegenheit (in den Büchern von den Gesetzen, in der Republik, im ersten Alkibiades, und in den allermeisten Gesprächen) ausführlich, und mit Hinsicht auf alle Arten von bedeutenden Gegenständen, und deren Anwendung reden. Hier berührt er ihn kaum, und

bricht gerade da ab, wo die Hauptuntersuchung angehen sollte.

Was endlich die Erläuterungsbeyspiele, und besonders das vom alten Kretischen Minos hergenommene, anbetrifft; so will der Philosoph durch das, was er darüber sagt, und die ganze Art, wie er davon redet, seinen Mitbürgern, den Athenienſern, besonders folgende Lehren geben:

1) Daß alle wahre Gesetzgebung ein rein moralisches Interesse habe und haben müsse;
2) Daß nur gute und weise Menschen gute Gesetze geben können;
3) Daß jeder die Regeln des Guten und der Gerechtigkeit, die er andern vorschreibt, vor allen Dingen selbst befolgen müsse;
4) Daß, wie gute Regeln und Maximen über einzelne Künste nur von solchen erfunden und festgesetzt werden können, die die Kunst selbst verstehen, so auch wahre Gesetzgebung eine besondere und eigenthümliche Art von Kenntnissen oder Einsicht voraussetzte, die unter allen die schwerste sey, nähmlich die Kenntniß des Menschen selbst und seiner moralischen Natur. —

Euthydem.

Kriton, ein junger Athenienser.
Sokrates.
Euthydem, ein Sophist von Chios.
Dionysodor, gleichfalls, und Euthydems Bruder.
Klinias, ein junger Athenienser.
Ktesipp, ein Liebhaber oder Freund des Klinias.

Kriton.

Wer war das, Sokrates, mit dem du dich gestern im Lyceum unterredetest? Es standen so viele Menschen um euch herum, daß ich von dem, was ihr zusammen sprachet, nichts verstehen konnte, ob ich gleich in der Absicht hinzugetreten war. Indessen sah ich euch doch, indem ich mich auf die Spitzen meiner Füße hob und so über die Menge wegsahe. Ich hielt den Mann für einen Fremden. Sage mir, wer war er?

Sokr. Welchen meinst du Kriton? es waren zwey Fremde da.

Krit. Ich meine den, der den dritten Platz zur rechten von dir einnahm. Zwischen euch beyden saß der Sohn des Axiochus, der es für seine

Jahre bereits ziemlich weit gebracht haben muß *), denn er schien mir fast von gleichem Alter mit unserem Kritobul zu seyn, nur daß jener ziemlich hager ist, dieser hingegen wegen seines edlen und würdigen Ansehens etwas älter scheint.

Sokr. Euthydem heißt der Mann, Kriton, nach dem du frägst. Mir zur linken aber saß Dionysodor, sein Bruder, der auch an unserer Unterredung Theil nahm.

Krit. Keinen von beyden kenne ich, Sokrates.

Sokr. Es sind auch ein Paar ganz neue Sophisten.

Krit. Woher gekommen? und welche Weisheit treiben sie?

Sokr. So viel ich weiß sind sie Chier von Geburt, haben sich aber nachmahls bey den Thuriern **) niedergelassen; und nachdem sie von dort aus vertrieben worden, leben sie nun schon eine Reihe von Jahren in unsern Gegenden.

Wenn du aber fragst, Kriton, welche Weisheit sie eigentlich treiben, so wirst du erstaunen, wenn ich dir sage, daß sie wahre Pansophen oder

*) και μαλα πολυ υπιδεωκεναι μει εδοξε. Zu επιδεδωκεναι kann man προς σοφιαν, φιλοσοφιαν oder αρετην ergänzen.

**) απφκησαν δε ες Θυριυς. Wahrscheinlich wird hier die Stadt Thurii oder Thurium im untern Italien gemeint, welche in der Nachbarschaft des alten Sybaris lag, und ihren Nahmen von einer Quelle, Thuria (Θυρια) genannt, erhalten hatte.

Allweise sind. Nie hätte ich, ehe ich diese Männer so kennen lernte, geglaubt, daß es Pankratiasten *) im eigentlichen Verstande gäbe. Diese aber sind in der That Allkämpfer, und zwar so, daß man sie nicht mit jenen beyden, als Pankratiasten berühmten Akarnanischen **) Brüdern vergleichen darf. Denn diese letztern verstanden nur den körperlichen Kampf: jene aber sind zuerst nicht nur, selbst in dieser Kunst, die vollkommensten Meister, und wissen für ihre eigene Person sowohl mit den Waffen sehr geschickt umzugehen, als auch anderen, wenn sie dafür bezahlt werden, diese Geschicklichkeit beyzubringen: sondern sie sind zweytens auch vollendete Meister in derjenigen Art des Kampfs, wodurch man allen überlegen ist, indem sie jede Sache vor Gericht zu behaupten wissen, und auch andere zu lehren im Stande sind, wie dergleichen Reden, als man sie vor Gericht gebraucht, gehalten und geschrieben werden müssen.

So weit ging vorhin ihre Kunst, weiter aber auch nicht. Seit Kurzem aber haben sie angefangen, ihrer Geschicklichkeit als Allbezwinger noch die äußerste Vollständigkeit dadurch zu geben, daß sie sich nun auch Meister in derjenigen Kunst gemacht haben, die ihnen bis dahin noch fehlte, (ich meine die Dialektik). Diese besitzen sie nun

*) D. i. solche, die jede Art des Kampfs verstehen, und darin Meister sind.

**) D. i. die aus dem Tribus oder Nomos Akarnania, dem ansehnlichsten des Attischen Gebiets, gebürtig waren.

in einem so hohen Grade, daß kein Mensch ihnen etwas abgewinnen kann; alles, was nur immer vorgebracht werden mag, sey es wahr oder falsch, wissen sie zu widerlegen.

Ich bin daher geneigt, Kriton, mich diesen Männern als Schüler anzubiethen. Denn sie machen sich anheischig, jeden andern in kurzer Zeit in eben diesen Künsten geschickt zu machen.

Krit. Aber, Sokrates, schrecken dich denn deine Jahre nicht ab?

Sokr. Nicht im mindesten, Kriton. Denn eben das Beyspiel dieser beyden Männer flößt mir Muth und Hoffnung ein. — Auch sie haben die Weisheit oder Kunst, wonach mich verlangt, nähmlich die Streitkunst, erst im Alter zu lernen angefangen. Vor zwey oder drey Jahren verstanden sie davon noch nichts. Nur ein einziger Umstand macht mich noch verlegen. Ich befürchte nähmlich, daß ich als Schüler diesen fremden Herrn, wenn ich ihr Schüler werde, vielleicht eben so wenig Ehre machen möchte, als meinem Meister auf der Ghitarre, dem Konnus, Sohne des Metrobius, der mich noch immer fort spielen lehrt. Daher denn auch die Knaben, die mit mir bey ihm in die Schule gehen, mich oft zum Beßten haben, und den Konnus einen Altlehrer nennen.

Damit also den beyden Fremden nicht gleiche Spottreden angehangen werden, oder sie selbst, in dieser Besorgniß, abgeneigt seyn möchten, mich anzunehmen; so habe ich es für gut gehalten, Kriton, einige andere bejahrte Männer zu bewegen, an dem Unterrichte jener mit mir Theil zu

nehmen, und werde auch hier noch andere dahin zu überreden suchen. Ich dächte, du selbst gingest mit. Ja, wenn wir deine Söhne noch dazu mitnähmen, so würden sie durch diese, als eine wahre Lockspeise für sie, gereitzt, uns ihren Unterricht gewiß nicht versagen.

Krit. Das kann geschehen, Sokrates, wenn du willst. Sage mir aber erst, worin bestehet eigentlich die Weisheit dieser Männer, damit ich doch weiß, was wir bey ihnen zu lernen haben?

Sokr. Denke nicht, daß ich sagen soll, ich wüßte es nicht, weil ich ihnen nicht mit Aufmerksamkeit zugehört hätte: ich habe sie mit großer Aufmerksamkeit angehört, und weiß alles; ich will daher sehen, ob ich dir nicht die ganze Unterredung von erst an mittheilen kann. Es war ein göttliches Geschick, daß ich gerade an den Ort, wo die Kampfspieler sich entkleiden, gehen, und mich da setzen mußte, wo du mich gesehen hast. Weil ich hier allein war, so wollte ich schon wieder aufstehen und weggehen. Kaum aber war ich im Begriff, dieses zu thun, als mir mein Dämon das gewöhnliche Zeichen gab. Ich setzte mich also abermahls, und bald darauf traten jene beyden Männer, Euthydem und Dionysodor herein, begleitet von vielen andern, die ich für ihre Schüler hielt. Hier gingen sie in der verdeckten Rennbahn auf und ab, hatten aber kaum zwey oder drey Umgänge gemacht, als Klinias dazu kam, von dem du vorhin mit Recht bemerktest, daß er es schon weit gebracht habe. Ihm folgten viele Freunde, unter denen sich auch der junge Ktesipp,

ein Pčanier, befand, bey dem du eine schöne und edle Seele findest, ob er gleich, seiner Jugend wegen, noch ein wenig ausgelassen ist.

Als Klinias mich beym Eingange allein sitzen sahe, kam er zu mir und setzte sich neben mich zur rechten, wo du ihn auch gesehen hast. Er wurde aber von Dionysodor und Euthydem kaum erblickt, als diese Herrn näher traten, und sich mit ihm in ein Gespräch einliessen. Hiebey standen sie zuerst, und indem sie redeten, wandten sie mehrmahls di: Augen auf uns, vermuthlich, weil ich ihnen so aufmerksam zuhörte: darauf setzten sie sich gleichfalls, Euthydem neben den jungen Klinias, Dionysodor hingegen zu meiner linken. Eben das thaten die übrigen, jeder, wie sichs fügte.

Ich grüßte zuerst beyde, da ich sie so lange nicht mehr gesehen hatte, und sagte darauf zum Klinias: diese beyden Männer, Klinias, Euthydem und Dionysodor, besitzen eine Weisheit, deren Gegenstand von großer Wichtigkeit ist. Denn sie verstehen die ganze Kriegswissenschaft, und wissen, was zu einem wahren Heerführer erfordert wird, wie Schlachtordnungen eingerichtet und Heere regiert werden müssen, und überhaupt alles, was ein Kriegsverständiger zu lernen und zu beobachten hat.

Ausserdem aber sind sie auch noch geschickt, jemanden durch die beßte Anweisung dahin zu bringen, daß er sich selbst vor Gerichten zu helfen weiß, wenn er eine Sache gegen einen andern zu führen hat.

Indem ich dieß sagte, betrachteten beyde mich mit einer Art von verächtlichem Mitleid, und lachten sich einander zu. Euthydem sagte hierauf, wir treiben, Sokrates, diese Dinge gar nicht mehr als Hauptsache, sondern nur als Nebenwerk.

Nun so muß denn, erwiederte ich voll Verwunderung, euer Hauptwerk etwas ganz unvergleichliches seyn, da ihr solche Dinge als blosse Nebensache treiben könnt. — Ich bitte euch, sagt mir doch, welches ist der Hauptgegenstand eurer Weisheit?

Euthyd. Die Tugend, Sokrates. Diese glauben wir in so kurzer Zeit, und auf eine so vortreffliche Art lehren zu können, als kein Mensch sich dessen wird rühmen dürfen.

Sokr. Himmel, was sagt ihr da! Wie seyd ihr zu einer so unvergleichlichen Kunst gekommen? Ich betrachtete euch bisher bloß als Meister in der Fechtkunst, und sprach daher so, wie ihr gehört habt. Denn ich weiß, daß ihr euch vormahls, da ihr bey uns ward, hiezu bekannet. Verzeihet mir also, wenn ihr jetzt im Besitz einer so ganz andern Wissenschaft seyd, wonach ich euch nunmehro als Gottheiten in Menschengestalt betrachten, und wegen des vorhin gesagten um Verzeihung bitten muß.

Aber bedenket erst, Euthydem und Dionysodor, ob ihr auch wahr redet. Die Sache, die ihr zu leisten versprechet, ist so über alles wichtig, daß es kein Wunder ist, wenn man euch nicht so geradezu glauben kann.

Euthyd. und Dionys. Du kannst dich darauf verlassen, Sokrates, daß wir die Wahrheit sagen.

Sokr. Nun so preise ich euch dieses Besitzes wegen weit glücklicher, als einen König von noch so großer Herrschaft.

Sagt mir indessen, seyd ihr wohl geneigt, diese Weisheit auch andern zu lehren, oder ist das eure Sache nicht?

Euthid. Eben darum sind wir hier, Sokrates um uns als Lehrer dieser Weisheit auch an andern zu beweisen, und jeden, der lernen will, zum Besitz derselben zu verhelfen.

Sokr. Ich kann Bürge seyn, daß alle, die nicht schon im Besitz sind, dazu Lust haben werden, zumahl ich und Klinias: dazu auch Ktesipp nebst den übrigen, die hier sind.

Hiebey wies ich auf die Freunde des Klinias, die bereits um uns herum standen. Ktesipp saß in einiger Entfernung vom Klinias. Da nun Euthydem, während daß er zu mir redete, sich etwas vorbeugte, weil Klinias zwischen uns beyden saß, und dem Ktesipp dadurch das Gesicht benahm, so sprang dieser auf und stellte sich uns gegen über, damit er sowohl seinen Geliebten im Auge hätte, als auch alles besser vernehmen könnte. Seinem Beyspiele folgten auch die übrigen Freunde des Klinias, und die vom Euthydem und Dionysodor gleichfalls. Alle diese standen nun um uns herum.

Auf diese Gesellschaft also hinweisend versicherte ich den Euthydem, daß sie alle bereit seyn würden, jene große Weisheit von ihnen zu lernen.

Ktesipp bekräftigte das, was ich sagte, und so die übrigen, welche gemeinschaftlich in ihn drangen, die Kraft seiner Weisheit ihnen zu beweisen.

Hierauf fing ich also an.

Ich halte dafür, Euthydem und Dionysodor, daß ihr auf alle Weise verbunden seyd, dieser ganzen Gesellschaft und mir selbst einen solchen Beweis zu geben. Hiebey kommen nun freylich sehr viele Dinge in Betracht, deren Beweis Zeit und Mühe fodert. Damit wir indessen einen Anfang machen, so beantwortet mir folgende Frage: Könnt ihr bloß denjenigen, der bereits überzeugt ist, daß er eures Unterrichts bedürfe, zu einem tugendhaften Menschen bilden; oder auch den, der jene Uiberzeugung noch nicht hat, entweder, weil er glaubt, daß die Tugend gar keine Sache sey, die gelehrt werden könne; oder, daß ihr sie nur nicht lehren könntet? —

Wenn, sage ich, jemand so denkt, ist denn eben diese eure Kunst noch hinreichend, ihn zu überzeugen, daß die Tugend nicht nur an sich gelehrt werden könne, sondern auch, daß gerade ihr die Männer seyd, von dem er sie am beßten lernen werde?

Dionys. Davon zu überzeugen, Sokrates, gehört allerdings mit zu unserer Kunst.

Sokr. Ihr seyd also im Stande, Dionysodor, besser, als irgend ein Mensch auf Erden, andern Liebe zur Weisheit und Tugend einzuflößen.

Dionys. Das glauben wir, Sokrates.

Sokr. Alles andere jetzt noch bey Seite gesetzt, so beweist eure Kunst vorerst nur an diesem

jungen Menschen dadurch, daß ihr ihn überzeugt, daß man sich der Weisheit und Tugend befleißigen müsse. Dieß wird mir und allen, die hier sind, sehr angenehm seyn. Denn gerade diesen Jüngling wünschten wir alle so tugendhaft, als ein Mensch es werden kann. Er ist der Sohn des Axiochus, dessen Vater der verstorbene Alkibiades war; und ein leiblicher Vetter des jetztlebenden Alkibiades: er heißt Klinias, und ist jung. Und eben seiner Jugend wegen sind wir besorgt, und möchten nicht gern, daß jemand ihn sonst auf böse Wege leitete und sein Herz verdürbe. Ihr seyd uns daher sehr willkommene Männer. Wenn ihr also sonst keine Bedenklichkeit habt, so versucht es einmahl und unterredet euch mit ihm hier in unserer Gegenwart.

Nachdem ich dieß so ohngefähr gesagt hatte, erwiederte Euthydem mit der kühnsten Entschlossenheit:

Euthyd. Was Bedenklichkeit! Sokrates. Wenn der Jüngling auf unsere Fragen nur antworten will.

Sokr. Gern wird er das, weil er dessen schon gewohnt ist. Denn diese seine Freunde kommen oft mit ihm zusammen, um sich durch solche Unterredungen zu üben. Daher kann es ihm an Muth zu antworten wohl nicht fehlen.

Was nun folgt, Kriton, o möchte ich es dir in seiner ganzen Vortrefflichkeit darstellen können! Denn es ist eine Kleinigkeit, eine so unvergleichliche Weisheit dergestalt wieder vorzutragen, daß sie nicht verlieren sollte. Ich bedarf es daher gar

sehr, gleich den Dichtern, beym Beginn dieses Werks, die Musen und die Göttin der Erinnerungskraft um ihren Beystand zu bitten.

So viel ich aber weiß, begann Euthydem also.

Euthyd. Sage mir, Klinias, welche Menschen lernen, die schon weise sind *) (die bereits

*) Die Vieldeutigkeit und Unbestimmtheit des Ausdrucks σοφος (weise, verständig, klug, gewitzigt, erfahren, einsehend, etwas verstehend u. s. w.) und der vielfache Gebrauch, der davon nach Maaßgabe dieses oder jenes Gegenstandes gemacht werden konnte, gab den Sophisten nicht selten Gelegenheit zu allerley dialectischen Schikanen, dergleichen hier verschiedene vorkommen werden. Solchen Schikanen hätte freylich dadurch vorgebeugt werden können, wenn man gleich anfangs auf eine bestimmte Erklärung über die eigentliche Bedeutung, in welcher das Wort in dieser oder jenen Verbindung genommen werden solle, gedrungen hätte. Da dieses aber gemeiniglich unterblieb; so mußte es bey einem fortgesetzten Gebrauch desselben Worts in ganz verschiedener Bedeutung, den sophistischen Dialectikern leicht werden, auf die Art allerley ungereimte Schlüsse und Widersprüche heraus zu bringen. Die Bedeutung des Wortes σοφος bezog sich entweder auf die natürliche Geschicklichkeit eines Menschen zu etwas (auf gute Anlagen des Geistes und deren geschickte Anwendung) oder auf die durch Kunst, Fleiß und Erfahrung erlangten Einsichten und Kenntnisse; mithin entweder auf Mutterwitz und practische Klugheit überhaupt, oder auf Kunstfertigkeiten und Erfahrungseinsichten in jeder Art. Eben das galt größtentheils auch von dem davon abgeleiteten Worte σοφια, dessen Resultate ganz verschieden seyn mußten, je nachdem etwas, das die Natur, oder etwas, das Fleiß und Kunst

Kenntnisse habenden, die Wissenden) oder die Unwissenden?

(Sokrates.)

Diese Frage war zu schwer, als daß der junge Mensch nicht hätte erröthen und ganz verlegen werden sollen. Er sahe mich an, und ich, der ich seine Bestürzung merkte, sprach ihm Muth ein. Antworte nur, Klinias, sagte ich zu ihm, ganz beherzt, was dir gut scheint! Wer weiß, wie großen Nutzen du davon hast.

Hiebey neigte sich Dionysodor gegen mich, und sagte mir lächelnd ins Ohr: „Ich muß dir zum voraus sagen, Sokrates, daß jede Antwort, die der junge Mensch nur immer geben mag, doch sogleich widerlegt werden wird.“

Euthydem hatte noch nicht ausgeredet, als Klinias schon eine Antwort wagte, so daß ich ihn nicht warnen konnte, auf seiner Huth zu seyn. Er gab also zur Antwort:

geben müssen, darunter verstanden wurde. In Ansehung des letztern war die σοφια so verschieden und mannigfaltig, als die Dinge mannigfaltig und verschieden sind, die sich lernen lassen. Hienach gab es eine σοφια des Staatsmanns, Heerführers, Steuermanns, Flötenspielers, Schusters, Schneiders u. s. w. In Ansehung des erstern aber war der Gebrauch von σοφος und σοφια wieder verschieden, je nachdem man sie in speculativer oder practischer Bedeutung nahm, d. i. entweder von der Vorzüglichkeit der Gaben des Geistes und der Verstandeskräfte an sich, oder von ihrer Anwendung auf die Dinge und Verhältnisse des menschlichen Lebens.

Klin. Die Weisen *).

Euthyd. Gibt es Lehrer, oder nicht?

Klin. Ja.

Euthyd. Diese Lehrer aber sind doch Lehrer für die, welche von ihnen lernen? zum Beyspiel die, welche dich und andere Knaben in den Künsten, die Laute zu spielen, zu reden und zu schreiben unterwiesen haben, das waren doch eure Lehrer, von denen ihr lerntet?

Klin. Allerdings.

Euthyd. Als ihr lerntet, wußtet ihr bereits, was ihr erst lerntet?

Klin. Nein.

Euthyd. Wart ihr mithin schon damahls weise (oder erfahren) in dem, was ihr noch nicht wußtet?

Klin. Das nicht.

Euthyd. Also unwissend, wenn nicht weise (oder erfahren)?

Klin. Freylich.

Euthyd. So lernet ihr ja als Unwissende, indem ihr lerntet, was ihr nicht wußtet?

Klin. Das ist wahr.

Euthyd. Demnach sind es die Unwissenden, Klinias, welche lernen, und nicht die Weisen (Erfahrnen), wie du sagtest.

(Sokrates.)

Als Euthydem dieß gesagt hatte, erhoben alle Anhänger Euthydems und Dionysodors ein lautes

*) D. i. die Verstand genug haben, um lernen zu können. —

Gelächter, wie wenn ein ganzes Chor auf das ihnen gegebene Zeichen ihres Führers aus einem Munde anhebt. Und ehe noch der junge Mensch sich wieder fassen und gehörig sammeln konnte *), nahm Dionysodor bereits das Wort, und that folgende Frage an ihn:

Dionys. Sage mir, Klinias, als der Sprachlehrer euch vorsagte, was ihr nachsprechen solltet, welche unter den Knaben lernten das ihnen vorgesagte am beßten nachsprechen, die Verständigen oder die Unverständigen **)?

Klin.

*) Και πριν αναπνευσαι καλως τε και ευ το μειρακιον, εκδεξαμενος ὁ Διονυσοδωρος, τι δε, ω κλεινια &c. Ficin übersetzt: ac prius quam respiraret puer, bene praeolareque sermonem excipiens Dionysodorus &c. Er verbindet also das καλως τε και ευ mit εκδεξαμενος, da alsdenn so abgetheilt werden müßte: και πριν αναπνευσαι το μειρακιον, καλως τε και ευ εκδεξαμενος &c. Diese Abtheilung der Worte halte ich selbst für wahrscheinlicher. „Und ehe noch der junge Mensch sich (nach jener Beschämung) wieder erhohlen konnte, nahm Dionysodor das Wort und that folgende sehr treffende Frage an ihn."

**) εἰ σοφοι, η οἱ αμαθεις; das heißt hier: die Klugen oder die Einfältigen, die Gelehrigen oder die Ungelehrigen?

Diese neue Wendung des Sophisten beruhet abermahls auf der unbestimmten Bedeutung der Ausdrücke σοφος und αμαθης. Sofern beyde einander entgegen gesetzt werden, hängt die Bedeutung des einen immer von der Bedeutung des andern ab. Heißt

Klin. Jene.

Dionys. Jene (oder die Gelehrigen) sind es also auch, welche lernen, nicht aber die Ungelehrigen. Du hast also vorhin dem Euthydem nicht recht *) geantwortet.

(Sokrates.)

In diesem Augenblick wurden die Freunde und Schüler der beyden Männer abermahls sehr laut, und lachten ganz entzückt über die Weisheit derselben: wir übrigen schwiegen vor lauter Bestürzung. Da nun Euthydem dieß merkte, und sich in einem noch bewundernswürdigeren Lichte zeigen wollte, ließ er dem jungen Klinias noch keine Ruhe, sondern that neue Fragen an ihn, und zwar so, daß er, gleich ausgelernten Tänzern, jeder Frage eine Doppelwendung gab. Er fing also an:

Euthyd. Was ist es, das die Lernenden lernen, das, was sie schon wissen, oder was sie nicht wissen?

(Sokrates.)

Hier flüsterte mir Dionysodor abermahls ins Ohr, „auch dieses ist eine Frage, Sokrates, die eben darauf hinausgehet, wie die obige." Nun, erwiederte ich, auch jene schien uns ja sehr treffend. „So gehts, war seine Antwort, Sokrates; lau-

σοφος, ein Erfahrner, Kenner, so αμαθης ein Unwissender, Unerfahrner; wird jenes Wort für klug, verständig, gelehrig gebraucht, so bezeichnet dieses einen Einfältigen, Dummen, Ungelehrigen, wie hier.

*) Die Lesart εκ ευθως statt. εκ ορθως hat nichts für sich.

ter solche unausweichbare Fragen haben wir in unserer Gewalt.“ Daher kommt es auch wohl, erwiederte ich, daß ihr bey euren Schülern in solcher Achtung steht.

Indessen gab Klinias dem Euthydem auf seine Frage doch zur Antwort: „Das die Lernenden lernten, was sie nicht wüßten.“ Er aber fuhr fort, nach seiner obigen Art zu fragen.

Euthy. Du kennst die Buchstaben!

Klin. Ja.

Euthyd. Alle?

Klin. Ich glaube es.

Euthyd. Wenn jemand etwas hersagt, spricht er denn nicht Laute der Buchstaben aus?

Klin. Ohne Zweifel.

Euthyd. Also etwas von dem, was du weißt, da du sie alle weißt?

Klin. Richtig.

Euthyd. Wie aber? lernst du nicht *),

*) Auch diese Wendung der sophistischen Dialektik beruhet auf der Zweydeutigkeit der Wörter γραμματα und μανθανειν. Jenes kann sowohl von den Schriftzügen oder Buchstaben (als Elementen der Sprache und Schrift,) als von dem Sinn oder Inhalt des Geschriebenen gebraucht werden. So auch das lernen. Daher γραμματα μανθανειν sowohl lesen lernen heißt, als den Sinn einer Schrift (die vorgelesen wird) fassen oder vernehmen. Plato läßt aber den Klinias nicht die rechte Antwort geben †),

†) welche gewesen wäre: was ich schon weiß, lerne ich nicht erst (die Laute und Buchstaben), wohl

was einer vorlieſt, ungeachtet du ſagſt, daß nur derjenige Schrift und Buchſtaben lerne, der ſie noch nicht weiß *)?

Klin. Ja, in dieſem Falle lerne ich wirklich!

Euthyd. So lernſt du ja doch, was du

D 2

aber, was ich noch nicht weiß (den Inhalt), auch nicht wiſſen kann, bis ich die Schrift vorleſen höre oder ſelbſt leſe.

um zu zeigen, auf welchen Kunſtgriffen die Dialektik der Sophiſten gewöhnlich beruhete, und daß ſie nichts lieber als zweydeutige Worte aufſuchten, um dadurch jemanden auf Ungereimtheiten zu führen.

*) Die Worte des Originals ſind: τι ϑν; αρα συ μανθανεις ἀττ' αν αποϛοματιζῃ τις; ὁ δε μη επιϛαμενος γραμματα, μανθανει; ϑκ αλλ', — μανθανω. Klein überſetzt: Nonne discis, quae quis recenset Assensus est. An vero ignorans litteras, discis? Minime. Immo scien s disco: Er ſcheint alſo geleſen zu haben: τι ϑν; — αρα συ μανθανεις ἀττ' αν αποϛοματιζῃ τις; Ωμολογει. ὁδε μη επιϛαμενος (oder ὁδε μη επιϛαμενος). γραμματα, μανθανεις; ϑκ αλλ' επιϛαμενος, ἠ δ' ὁς, μανθανω. „Wie nun? lernſt du nicht, was einer vorlieſt? Klin. Freylich! Euthyd. Als einer, der die Buchſtaben noch nicht kennt? (noch nicht leſen kann?) Klin. Nein, ſondern als einer, der ſie kennt, lerne ich." Ich möchte dieſe Verbindung allerdings vorziehen, obgleich derſelbe Sinn, dem Weſentlichen nach, auch in dem gewöhnlichen Text, nur kürzer, jedoch mit einiger Härte, enthalten, und in der Überſetzung ausgedruckt iſt.

aus eigener Einsicht schon weißt, da du ja alle Theile der Schrift kennst?

Klin. Das hat seine Richtigkeit.

Euthyd. Deine (obige) Antwort *) war also falsch.

Sokr. Euthydem hatte dieß noch nicht ausgesagt, als Dionysodor das Wort abermahls, wie einen Ball auffing, und ihn nach dem jungen Menschen warf, indem er sagte:

Dionys. Euthydem hat dich angeführt, Klinias; denn sage mir, heißt „lernen" etwas anders als Kenntniß bekommen von dem, was einer lernt?

Klin. Nicht anders.

Dionys. „Wissen" aber so viel, als diese Kenntniß wirklich schon haben?

Klin. Eben das.

Dionys. Welche Menschen bekommen nun etwas, die es schon haben, oder die es nicht schon haben?

Klin. Die letztern.

Dionys. Gehören aber die Nichtwissenden, deiner eigenen Erklärung zu folge, nicht zu denen, welche nicht haben?

Klin. Allerdings.

Dionys. Die Lernenden also zu denen, welche bekommen und nicht schon haben?

Klin. Unstreitig.

Dionys. Mithin lernen nur diejenigen, Kli-

*) „Daß jemand nur lerne, was er nicht schon wisse."

nias, die nicht schon wissen, nicht aber die, welche wissen.

Sokr. Gleich einem Fechter, war Euthydem schon im Begriff, einen dritten Anfall auf den jungen Mann zu thun, als ich, da ich merkte, daß er unterliegen wollte, seinen sinkenden Muth durch folgende Zurede wieder zu stärken versuchte.

Wundere dich nicht, Klinias, sagte ich zu ihm, wenn dir diese Art von Dialektik noch fremd ist. Vermuthlich weißt du nicht, was diese fremden Herrn mit dir vornehmen wollen. Sie machen es, wie ich glaube, eben so, wie die, welche zu den Mysterien der Korybanten einweihen. Diese bereiten nähmlich für den, der die Weihung empfangen soll, eine Art von Thron, auf den sie ihn setzen; alsdann tanzen sie um ihn herum, rufen ihm feyerliche Glückwünsche zu. Du wirst mich verstehen, wenn du selbst in jenen Mysterien eingeweihet bist.

Auf eben die Art kann das, was diese beyden Männer mit dir vornehmen, als ein solcher Tanz und bedeutendes Vorspiel betrachtet werden, nach dessen Vollendung sie dich dann in ihre Geheimnisse völlig einweihen werden.

Denke daher, daß das, was du bisher gehört hast, nur zu den Vorbereitungsfeyerlichkeiten der sophistischen Geheimnisse gehöre *). Denn,

*) Diese Vergleichung hat etwas überaus Sinnreiches und verständlich schönes. Wie bey den verschiedenen Arten der Mysterien unter den Griechen (wozu die der Cybele oder großen Göttermutter, deren Priester Korybanten hießen, vorzüglich mit ge-

wie Prodikus sagt, muß alles Lernen von der rechten Bedeutung der Worte und Ausdrücke anfangen. Eben hierauf wollten dich die beyden fremden Herren führen, indem sie dich zu überzeugen suchten, daß du noch nicht wüßtest, was die Menschen eigentlich „Lernen" nennen.

Dieses Wort wird nähmlich in einer zweyfachen Beziehung gebraucht. Es gilt sowohl von dem, der etwas von erst an lernt, wovon er noch gar nichts weiß, sich aber nun eine Kenntniß davon verschafft; als auch von dem, der bereits jene Kenntniß von der Sache selbst wirklich besitzt, aber nunmehr, vermöge eben dieser Kenntniß, über die Natur ihres Gegenstandes, dieser mag nun prak-

hörten,) allerley Gaukeleyen als Vorbereitungsfeyerlichkeiten üblich waren, die der Einzuweihende erst mit sich vornehmen lassen mußte, wenn er gleich nicht wußte, noch ahnden konnte, wozu das alles dienen sollte, bis er endlich, nachdem er alle Prüfungen durchgegangen, und sich bewährt gezeigt hatte, zu den Geheimnissen selbst zugelassen wurde: so betrachtet Plato die beyden Sophisten gleichsam als Korybanten, die das Innere ihres Heiligthums den Neuaufzunehmenden, nicht eher zeigen, als bis sie sie durch alle Wege dazu vorbereitet haben: und wie jene Vorbereitungen zu den Mysterien zum Theil eben so abschreckend waren, als wichtige und große Dinge zur Belohnung der erprobten Herzhaftigkeit versprachen: so soll nach dieser Ironie der junge Klinias durch das bisherige Betragen der beyden Sophisten gegen ihn sich so wenig muthlos machen lassen, daß er vielmehr glauben möge, das Wahre und Beßte werde erst noch kommen. Außerdem liegen in dieser Vergleichung noch einige feine satyrische Anspielungen, die der Kenner leicht bemerken wird.

tischer oder theoretischer Art seyn, weiter nachdenkt, und die Kräfte seines Verstandes darauf anwendet. Man kann freylich dieß letztere (so fern eine Thätigkeit der Seele selbst dadurch angezeigt wird), lieber einsehen oder verstehen und nachdenken, als lernen nennen: jedoch nennt man es auch wohl lernen *).

Du wußtest also noch nicht, was sie dir zeigen wollten, daß nähmlich das Wort „lernen" in unserer Sprache, auf diese, gleichsam ganz entgegengesetzte Art wirklich gebraucht wird, sowohl von dem, der schon Kenntnisse hat, als von dem, der noch keine hat.

Etwas ähnliches hatte auch die zweyte Frage zur Absicht, wonach du sagen solltest, ob die Menschen lernen, was sie schon wissen, oder was sie noch nicht wissen. Hiemit wird auf das gezielt, was man gleichsam Vorspiele wissenschaftlicher Uibungen nennen kann, wozu, wie ich glaube, diese Männer dich anführen wollen. Ein Spiel aber nenne ich es deßwegen, weil, wenn jemand auch vieles, ja alles, was von dieser Art ist, wüßte, er dadurch doch bey weitem noch nicht in den Stand gesetzt ist, über die wahre Beschaffenheit der Dinge zu urtheilen, obgleich geschickt, mit andern durch solche und solche Blendwerke sein Spiel zu treiben, und durch einen schalkhaften Gebrauch von Wör-

*) D. i. sich selbst wovon näher unterrichten, oder durch eignen Fleiß und Nachdenken eine genauere und tiefere Einsicht in die Natur eines solchen Gegenstandes sich verschaffen.

tern ganz verschiedener Bedeutung seinem Gegner gleichsam ein Bein unterzuschlagen *). Hiebey freuen sie sich, wie einer, der einem andern, der sich setzen will, den Stuhl unten wegzieht, und dann in ein lautes Gelächter ausbricht (wenn jener rücklings niederfällt **).

Eine solche Art von Spiel haben auch diese Männer mit dir bisher getrieben. Was sie aber nun folgen lassen werden, sind gewiß sehr ernstliche und wichtige Dinge; und ich selbst werde schon dahin sehen, daß sie mit ihrem Versprechen nicht zurückbleiben. Denn sie haben sich anheischig gemacht, zu zeigen, wie jemand zum Studium der Weisheit geneigt gemacht werden könne; bisher aber glaubten sie, wie ich denke, mit dir nur spielen zu müssen.

So weit mag denn euer Spiel, o Euthydem und Dionysodor, gut geheißen seyn, wenn ihr es nicht weiter treiben wollt.

Nun aber gebt uns einen Beweis eurer Kunst dadurch, daß ihr diesen jungen Menschen zur Weisheit und Tugend wirklich geneigt macht, oder ihm

*) Dieß ist selbst Anspielung auf eins der größten Geheimnisse der sophistischen Kunst, wie Plato sie überall vorstellt.

**) Gleichfalls eine Anspielung auf einen gewöhnlichen Kunstgriff der Sophisten, wonach sie einem gerade das, worauf er sich in seinen Urtheilen und Schlüssen stützen zu können glaubte, unvermerkt entzogen, so daß seine Behauptungen am Ende ganz leer scheinen mußten.

zeigt, wie und warum man nach Weisheit und Tugend streben müsse.

Zuerst sollt ihr hören, wie ich selbst hierüber denke, und von welcher Art dasjenige ist, worüber ich von euch ganz eigentlich belehrt zu werden wünsche. Sollte meine Vorstellungsart euch ein Beweis der Unwissenheit und mithin lächerlich scheinen, so verlacht mich nicht. Denn bloß aus Neigung, eure eigene Weisheit zu hören, werde ich es wagen, meine Gedanken hier in eurer Gegenwart zu äußern. Hört mich also geduldig an, ich bitte darum, ohne daß weder euch noch eure Schüler die Lust anwandle, mich zu verlachen. Du aber, Sohn des Axiochus, antworte mir.

Sokr. Wollen wir Menschen nicht alle gern, daß es uns wohl gehe?

Vielleicht ist selbst diese Frage schon lächerlich, oder zu einfältig, als daß man nicht fürchten sollte, sie gehöre zu den Dingen, wonach man nicht fragen kann, ohne lächerlich zu werden. Denn welcher Mensch findet sich wohl, der nicht glücklich zu seyn wünschen sollte?

Klin. Keiner wird sich finden.

Sokr. Gut! Nun aber frägt sich, wenn wir gern glücklich seyn wollen, unter welchen Bedingungen könnten wir es wohl seyn? Etwa wenn wir viele Dinge besitzen, die gut sind?

Fast fürchte ich, daß diese Frage für noch einfältiger, als jene gehalten werden möge, weil auch hierüber kein Zweifel seyn kann.

Klin. Du hast Recht.

Sokr. Was wäre aber für uns Menschen wohl wirklich gut?

Dieß zu sagen, sollte man denken, wäre ganz leicht, und bedürfte keines großen Kopfs: denn jeder wird sagen, reich zu seyn, ist gut: meinst du nicht?

Klin. Freylich.

Sokr. Auch Gesundheit, Schönheit und andere Dinge, die zu den Vorzügen des Körpers gerechnet werden?

Klin. Unstreitig.

Sokr. So gehören vornehme Geburt, Macht und hohe Würden in seinem Vaterlande wohl auch zu den Dingen, die gut sind?

Klin. Ohne Zweifel.

Sokr. Und sollten wir den Besitz der Weisheit und Gerechtigkeit nicht auch zu den wirklich guten Dingen rechnen dürfen? was meinst du, Klinias, hätten wir Recht, wenn wir es thäten, oder nicht?

Es gibt vielleicht Menschen, die nicht so denken! wie denkst du aber?

Klin. Ich halte diese Dinge allerdings für wirklich gut.

Sokr. Und wozu sollen wir die Weisheit rechnen, auch zu den Gütern?

Klin. Allerdings!

Sokr. Siehe wohl zu, daß wir keins von den guten Dingen ungenannt lassen, was genannt zu werden verdient.

Klin. Ich glaube, wir haben sie alle genannt.

Sokr. Und doch scheint es mir, wenn ich mich genau besinne, daß wir gerade das Höchste der Güter noch nicht genannt haben.

Klin. Welches wäre das?

Sokr. Die Wohlfahrt oder das Wohlgelingen*), Klinias, welches alle Menschen, auch die gemeinsten, unter den Dingen, die gut genannt werden, oben an setzen.

Klin. Du hast Recht.

Sokr. Indessen muß ich dir sagen, da ich mich eines bessern besinne, daß wir beyde, ich und du, Sohn des Axiochus, uns in den Augen der Fremden bald lächerlich gemacht hätten.

Klin. Wie so?

Sokr. Weil wir dasselbe zweymahl nennen, indem das Wohlgelingen bereits unter den vorher genannten Dingen begriffen ist.

Klin. Ist das denn lächerlich?

Sokr. Freylich ist es lächerlich, etwas schon gesetztes noch einmahl setzen zu wollen, oder einerley zweymahl zu sagen.

*) Ich weiß für das Wort *ευτυχια* keinen Ausdruck, der benselben (nach der Verbindung, worin es hier gesetzt, und nach der Anwendung, die davon in der Folge gemacht wird) angemessener wäre, als die beyden Wohlfahrt und Wohlgelingen es mir zu seyn scheinen. Weder Glück noch Wohlseyn passen zum folgenden. *ευτυχια* drückt aber den Zustand aus, wonach jemand wirklich ist oder hat, was er seyn und haben muß, um seine Wünsche und Absichten auf eine leichte und sichere Art zu erreichen.

Klin. Wie gilt das denn hier?

Sokr. Die Weisheit selbst führt Wohlfahrt oder Wohlgelingen bereits mit sich, was sogar ein Knabe wissen kann.

Klinias wunderte sich: so sehr war er noch Jüngling und unerfahren. Indem ich nun diese seine Verwunderung merkte, fragte ich weiter: Weißt du nicht, Klinias, daß in Ansehung eines geschickten Flötenspiels gerade die Flötenspieler es sind, denen dasselbe am beßten gelingt?

Klin. Das ist wahr.

Sokr. Und die Sprachlehrer diejenigen, denen das Schreiben und Vorlesen am beßten gelingt?

Klin. Auch das.

Sokr. Was aber die Gefahren auf der See betrifft, sollten wohl irgend Menschen besser im Stande seyn, sie zu vermeiden oder daraus zu erretten, als weise Steuerleute?

Klin. Keine andere.

Sokr. Eben so, wenn du im Kriege bist, mit wem möchtest du wohl am liebsten in Gefahren und bedenklichen Lagen seyn, mit einem einsichtsvollen, oder unwissenden Heerführer?

Klin. Mit jenem.

Sokr. Oder welchem Arzte möchtest du dich bey Krankheiten lieber anvertrauen, einem verständigen oder unwissenden?

Klin. Jenem.

Sokr. Deßwegen, weil du glaubst, du würdest in solchen Fällen besser daran seyn, wenn du mit einem seiner Sache kundigen, als wenn du mit einem unwissenden Manne zu thun hättest?

Klin. Eben deßwegen.

Sokr. Weisheit oder erforderliche Einsicht ist daher das, was in allen Fällen aushilft. Denn durch sie fehlt man nie (oder in keiner Sache), vielmehr geht durch sie alles seinen rechten Gang, und man erreicht, was man erreichen will. Wäre dem nicht so, so müßte Einsicht nicht mehr Einsicht seyn.

Durch diese und andere Eingeständnisse, die ich nicht alle mehr weiß, kamen wir endlich dahin überein, „daß überhaupt, wo wahre Erkenntniß Statt finde, man sonst keines Glücks oder Wohlgelingens weiter bedürfe.

Nachdem wir nun so weit waren, fragte ich ihn auch wegen der zuerst als gut angenommenen Dinge, wie sich nähmlich auch diese zu unserer Glückseligkeit verhielten.

Wir haben nähmlich vorhin angenommen, daß der Besitz vieler guten Dinge es sey, wodurch man glücklich ist, und es einem wohl geht.

Klin. Das ist wahr.

Sokr. Würde aber die blosse Gegenwart der guten Dinge uns glücklich machen, auch wenn sie uns zu nichts dienten, oder nur, wenn sie uns nützten?

Klin. Nur im letztern Falle.

Sokr. Können sie uns nützen, wenn wir sie bloß haben, ohne sie zu gebrauchen? Würden zum Beyspiel Speise und Trank uns durch ihr blosses Daseyn nützen, ohne daß wir sie genieſſen?

Klin. Gewiß nicht.

Sokr. Ein anderes Beyspiel. Würden die Künstler, wenn sie im Besitz alles desjenigen wären, was jeder zur Ausübung seiner Kunst gebraucht, ohne jedoch den mindesten Gebrauch davon zu machen, schon durch den blossen Besitz aller erforderlichen Dinge als Künstler glücklich seyn? Gesetzt ein Zimmermeister hätte alle nöthige Werkzeuge und Holzes genug, zimmerte aber nicht, würden ihm als Künstler jene Dinge dennoch nützen?

Klin. Keinesweges.

Sokr. Ferner: wenn jemand reich wäre, oder sonst im Besitz der Dinge, die wir vorhin zu den guten *) gerechnet haben, gebrauchte sie aber nicht, würde ihn der blosse Besitz dieser Dinge dennoch glücklich machen?

Klin. Keinesweges, Sokrates.

Sokr. Mithin muß der, welcher glücklich seyn will, gute Dinge dieser Art nicht nur besitzen, sondern sie auch gebrauchen, wozu sie da sind, weil sonst der Besitz zu nichts dient.

Klin. Das ist wahr.

Sokr. Sollte aber selbst der Besitz und Gebrauch guter Dinge an sich schon hinreichend seyn, um einen Menschen glücklich zu machen; oder wird es vielmehr auch darauf ankommen, ob er sie recht gebraucht oder nicht? was meinst du?

Klin. Allerdings kommt es hierauf an.

*) D. i. zu denen, die irgend wozu gut sind, oder als Mittel zu einem Zwecke dienen, aber keinen unbedingten Werth haben.

Sokr. Es freuet mich, daß du so denkst. Denn, wie ich glaube, ist es noch schlimmer, einen schlechten Gebrauch von irgend einer Sache, als gar keinen davon zu machen. Jener schafft ein wirkliches Uibel, der Nichtgebrauch hingegen weder Uibels noch Gutes. Meinst du nicht auch?

Klin. Völlig so.

Sokr. Worauf beruhete nun wohl der rechte Gebrauch des Holzes zu einem Bau? auf etwas anderem, als der Kunsteinsicht des Zimmermeisters?

Klin. Eben hierauf.

Sokr. Und das Vermögen, solche und solche Geräthschaften oder Werkzeuge zu verfertigen, auf der wahren Einsicht in diese Kunst?

Klin. Unstreitig.

Sokr. Und was den Gebrauch der zuerst genannten guten Dinge betrifft, als Reichthum, Gesundheit, Schönheit, wird nicht auch hier eine gewisse Kenntniß oder Wissenschaft erfordert, welche den rechten Gebrauch aller solcher Dinge in der Anwendung lehrt? oder meinst du sonst etwas?

Klin. Nichts anderes.

Sokr. Folglich wäre es gerade diese Wissenschaft, welche in Ansehung aller der Dinge, die jemand besitzen und gebrauchen kann, nicht nur das Wohlgelingen, sondern auch den Wohlgebrauch entscheidet.

Klin. Das hat seine Richtigkeit.

Sokr. Nun bitte ich dich, sage mir, kann irgend ein Besitz von Dingen Nutzen schaffen ohne Verstand und Weisheit? Denke dir zwey Men-

schen, wovon der eine, ohne Verstand, vieles hat und vieles anwendet, der andere hingegen mit Verstand wenig hat und wenig anwendet: welcher von beyden wird den grösten Nutzen davon haben? Bedenke nur folgendes: Wird nicht einer, der weniger thut oder anwendet, auch wenigere Fehler machen? mithin, wenigere Fehler machend, auch weniger schlecht handeln? und wenn dieses, weniger elend seyn?

Klin. Ohne Zweifel.

Sokr. In welchen Fällen kann jemand sich nun wohl weniger wirksam beweisen, wenn er arm, oder wenn er reich ist?

Klin. Wenn er arm ist.

Sokr. Der Schwache oder der Starke weniger?

Klin. Der Schwache.

Sokr. Der Angesehene oder Niedrige?

Klin. Dieser.

Sokr. Der Beherzte und seiner selbst Mächtige? oder der Furchtsame?

Klin. Der letztere.

Sokr. Also auch der Träge weniger, als der Wirksame?

Klin. Ja.

Sokr. Der Langsame weniger als der Schnelle? weniger der Blödsichtige und schwach hörende, als der scharf sehende und gut hörende?

Klin. Unstreitig.

(Alle diese und dergleichen Puncte wurden von beyden Seiten eingestanden).

Sokr. So folgte denn, Klinias, in Ansehung aller der Dinge, die wir vorhin als gut (oder Werth habend) angenommen haben, überhaupt so viel:

„daß dieselben nicht betrachtet werden können, als Dinge, die (ganz unbedingt und ohne alle Einschränkung) gut wären: sondern wie wir sehen, als solche, die, wenn sie mit Unwissenheit und Unverstand gebraucht werden, größere Uibel nach sich ziehen, als wenn das Gegentheil Statt fände *), so fern sie dem bösen Menschen nur desto kräftigern Vorschub thun, böse zu seyn; da sie hingegen, wenn ihr Gebrauch durch Verstand und Weisheit regiert wird, auch mehr Gutes bewirken helfen, als wenn sie nicht da wären. Mithin haben diese Dinge, an sich betrachtet, keinen unbedingten Werth: sie sind an und für sich weder gut noch böse."

Klin. Ich stimme dir hierüber vollkommen bey. —

Sokr. Was folgte nun aus dem bisher gesagten für uns selbst? Nicht wahr, daß von allen den Dingen, die wir zuerst genannt haben **), kein einziges an sich weder gut noch böse sey; daß hingegen die beyden zuletzt genannten, Weisheit

*) D. i. wenn ein Reicher arm u. s. w. wäre.

**) Reichthum, Gesundheit, Schönheit — oder lauter solche, die keinen unbedingten, sondern nur einen zweydeutigen Werth haben, der ganz von der Güte und Zweckmäßigkeit ihres Gebrauchs abhängt.

und Thorheit *) von der Art sind, daß jene gut, diese übel genannt werden muß.

Klin. Du hast Recht.

Sokr. Nun wollen wir auch das Uibrige noch in Erwegung ziehen.

Da wir gesehen haben, daß alle Menschen gern glücklich seyn wollen, dieses aber nicht werden können, ohne einen wirklichen, und zwar rechten Gebrauch von den Dingen zu machen, die als Mittel dazu betrachtet werden; dieser rechte Gebrauch aber, und mithin alles Wohlgelingen von wahrer Erkenntniß und Einsicht abhängt: so scheint es, daß jeder Mensch auf alle Weise dahin streben müsse, so verständig und weise, als möglich zu werden.

Klin. Ohne Zweifel.

Sokr. Daher auch glauben müsse, daß er von seinen Aeltern, Vormündern, Freunden, zumahl von denen, die sich seine Liebhaber nennen, mögen diese Ausländer oder Mitbürger seyn, viel eher Weisheit, als Reichthümer, zu suchen, und durch Bitten und Flehen sie zu bewegen habe, ihm Weisheit mitzutheilen. Sollte er sich gegen einen Liebhaber, oder jeden andern, deßhalb auch zu den niedrigsten und verächtlichsten Dienstleistungen verstehen müssen, so wird er sich dergleichen

*) σοφια und αμαθια sind hier einander entgegengesetzt. Beydes bezieht sich aber auf Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten nicht bloß des Verstandes, sondern auch des Willens, so fern dieser wirklich gut oder böse ist. Eben dieses gilt nun auch von den Ausdrücken Weisheit und Thorheit.

gern gefallen lassen, weil das immer ein edler Dienst ist, den jemand aus Liebe zur Weisheit verrichtet. Meinst du das nicht auch?

Klin. Gar sehr.

Sokr. Ich meine auf den Fall, Klinias, wenn die Weisheit wirklich gelehrt werden kann, und nicht von selbst kommt. Allein eben dieß ist es auch, was wir erst noch untersuchen müssen, weil wir beyde uns hierüber noch nicht vereinigt haben.

Klin. Ich dächte doch, Sokrates, daß sie (die Weisheit) gelehrt werden könnte.

Sokr. Vortrefflich, beßter Mann! Dieses Geständniß von dir freuet mich um so mehr, weil es mich einer weitläuftigen Untersuchung der Frage: ob die Weisheit überhaupt gelehrt werden könne, oder nicht? überhebt.

Da du also glaubst, sie könne gelehrt werden, und sie selbst sey unter allen Dingen das Einzige, was den Menschen Glück und Wohlseyn verleihe: so wirst du doch auch annehmen, daß man nothwendig nach Weisheit streben, und den festen Vorsatz haben müsse, dieses zu thun?

Klin. Den habe ich gar sehr, Sokrates, und wünsche nichts mehr, als darin so weit zu kommen, als irgend ein Mensch darin kommen kann. —

Sokr. Nachdem ich mich über diese Antwort gefreuet hatte, wandte ich mich nun an die beyden Fremden auf folgende Art:

Da ich euch, o Dionysodor und Euthydem, bisher gezeigt habe, auf welche Art und Weise ich junge Leute am liebsten zur Weisheit aufgemuntert wünsche, und davon selbst eine Probe gegeben habe, der es vielleicht eben so sehr an Kunst als Kürze gebricht, so wünsche ich nunmehro, daß einer von euch, wer dazu Lust hat, uns dasselbe nach allen Regeln der Kunst zeige. Oder wenn ihr dieses nicht wollt, so macht wenigstens meinen Unterricht für den jungen Klinias dadurch vollständig, daß ihr ihm nun weiter zeigt, ob er alle und jede Wissenschaften erwerben müsse; oder ob es eine gewisse Wissenschaft gebe, die ein Mensch, der glücklich und tugendhaft zu seyn wünscht, besitzen muß, und worin diese bestehe. Denn wie ich gleich anfangs gesagt habe, es liegt uns sehr viel daran, daß dieser Jüngling ein weiser und tugendhafter Mann werde.

Nachdem ich dieß gesagt hatte, Kriton, war ich in großer Erwartung dessen, was nun kommen würde. Meine ganze Aufmerksamkeit war darauf gerichtet, wie und womit sie eine neue Unterredung beginnen würden, die, meiner Aufforderung gemäß, darauf abzwecken sollte, dem jungen Menschen Liebe zur Weisheit und Tugend einzuflössen. Da nun der ältere von beyden, Dionysodor, zuerst das Wort nahm, so sahen wir alle begierig auf ihn, in der Erwartung, nun gleich etwas ganz ausserordentliches zu hören, und das geschahe auch. Der Mann fing gleich mit ausserordentlichen Dingen an, die es werth sind, daß

du sie kennst: du kannst daraus sehen, wie geschickt er sey, Liebe zur Tugend einzuflößen.

Dionys. Saget mir denn, Sokrates und ihr alle, die ihr bezeugt, daß euch sehr daran gelegen sey, daß der Jüngling weise werde, meint ihr das so im Ernst, oder äussert ihr diesen Wunsch nur im Spaß *)?

Sokr. Da ich merkte, daß sie in den Gedanken standen, wir hätten sie vorhin nur scherzweise aufgefordert, sich zu diesem Behuf mit dem jungen Menschen in eine Unterredung einzulassen; und daß eben dieß wohl die Ursache sey, warum sie nur ihr Spiel mit ihm getrieben, ohne ein ernstliches Wort zu ihm zu reden, erwiederte ich ihm:

Sokr. Ja wohl im Ernst, und zwar im höchsten Ernst, meinen wir das.

Dionys. Bedenke wohl, Sokrates, was du sagst, damit du nicht nachmahls zu widerrufen brauchst, was du jetzt versicherst.

Sokr. Es ist alles wohl bedacht: und ich werde nie zurücknehmen, was ich versichert habe.

*) Der Sophist redet hier aus seinem eigenen Herzen. Denn alle die großen Versprechungen, wodurch diese Leute sich als Lehrer der Weisheit und Tugend ankündigten, waren nicht weniger als im Ernste von ihnen gemeint. Daher vermuthet Dionysodor, es könne dem Sokrates und den Freunden des jungen Klinias eben so wenig Ernst seyn mit dem Wunsche, daß dieser ein weiser und tugendhafter Mann werden möchte.

Dionys. Nun was wollt ihr denn eigentlich? daß er weise werde?

Sokr. Das gar sehr.

Dionys. Ist Klinias schon jetzt weise, oder nicht? —

Sokr. Seinem eigenen Geständnisse nach, ist er es noch nicht; denn prahlen mag er nicht.

Dionys. Ihr aber wollt, daß er weise werde, und aufhöre, unweise zu seyn?

Sokr. Eben das.

Dionys. Also werde, der er noch nicht ist, und aufhöre zu seyn, der er jetzt ist?

Sokr. Diese Frage machte mich dergestalt irre, daß ich nichts zu antworten wußte. Er aber, da er dieses merkte, schloß sogleich weiter:

Dionys. Indem ihr also wollt, daß er nicht mehr sey, der er jetzt ist, wollt ihr offenbar nichts anders, als daß er gar nichts mehr sey. Und das sind mir unvergleichliche Freunde und Liebhaber, die ihre Lieblinge für alles in der Welt gern zernichtet wünschen!

Sokr. Hierüber ward Ktesipp, der besondere Freund des Klinias, äußerst entrüstet und sagte:

Ktes. O Fremder aus Thurium, wenn ich mich nicht fürchtete, grob zu werden, so würde ich dir gerade ins Gesicht sagen, daß du mich und die übrigen ganz mit Vorsatz belügst, indem du mir Schuld gibst, ich wollte, daß Klinias zernichtet wäre. Eine Abscheulichkeit, die ich nicht einmahl aussprechen möchte.

Euthyd. Wie, Ktesipp, glaubst du denn daß ein Mensch im Stande sey, zu lügen?

Ktes. Freylich glaube ich das, und ich müßte rasen, wenn das nicht geschehen könnte.

Euthyd. Indem einer das wirklich sagt, wovon die Rede ist, oder nicht?

Ktes. Freylich indem er es sagt.

Euthyd. Wer aber sagt, was er sagt, der sagt ja nichts anders, als was er sagt.

Ktes. Wer wird dir das abstreiten?

Euthyd. Was nun ein solcher sagt, das ist doch ein gewisses Etwas, und verschieden von allen andern Dingen (die er nicht sagt).

Ktes. Das glaub' ich gern.

Euthyd. Indem er aber jenes sagt, sagt er denn nicht etwas, das ist *)?

Ktes. Ja.

Euthyd. Wer nun sagt, was ist, oder wirkliche Dinge sagt, der sagt auch wahre Dinge. Eben dieß muß auch vom Dionysodor gelten. Wenn er sagt, was wirklich ist, so sagt er auch, was wahr ist, und spricht keine Lüge gegen dich aus.

Ktes. Das will ich nicht leugnen, Euthydem: aber wer das sagt, was er gesagt hat, der sagt nicht, was wirklich ist.

Euthyd. Nicht wirkliche Dinge sind doch wohl Dinge, die nicht sind?

Ktes. Keine andere.

Euthyd. Dinge, die nicht wirklich sind, sind die nirgend wirklich?

*) ψκυν ὁ εκεινο λεγων το ον εφη λεγειν; Ich theile so ab: ψ. ὁ. ε. λ. το ον, εφη, λεγει;

Ktes. Nirgend.

Euthyd. Ist es möglich, daß jemand Undinge thue, oder sich thätig beweise in Ansehung solcher Dinge, die nirgend sind?

Ktes. Das wohl nicht.

Euthyd. Wenn die Redner vor dem Volke reden, thun sie nichts oder etwas?

Ktes. Etwas.

Euthyd. Und indem sie etwas thun, sind sie auch thätig?

Ktes. Ja.

Euthyd. Mithin gehört das Reden auch zu den Dingen, wodurch jemand sich thätig beweist?

Ktes. Ohne Zweifel.

Euthyd. So redet denn Niemand Undinge: denn er thut doch Etwas. Thun aber kann Niemand, deinem eigenen Geständnisse nach, was nicht ist. Daraus folgt denn, daß Niemand Lügen rede; sondern wenn Dionysodor redet, so redet er, was wirklich, mithin auch, was wahr ist.

Ktes. Beym Zeus, Euthydem! Wer redet, der spricht zwar, was gewissermaßen ist, aber nicht, wie es ist.

Euthyd. Wie meinst du das Ktesipp? Gibt es Menschen, die von den Dingen reden, wie sie sind?

Ktes. Das thun alle edle und rechtschaffene Menschen, die die Wahrheit reden.

Euthyd. Wie aber? Sind die guten Dinge nicht auf eine gute, die schlechten auf eine schlechte Art?

Ktes. Ohne Zweifel.

Euthyd. Die edlen und rechtschaffenen Menschen aber reden, wie du sagst, nicht anders von den Dingen, als wie sie sind?

Ktes. Das sage ich.

Euthyd. So folgt denn, Ktesipp, daß die rechtschaffenen Menschen von schlechten Dingen schlecht reden, wenn sie davon reden, wie sie sind.

Ktes. Das versichere ich dich, zumahl von schlechten Menschen. Damit aber diese rechtschaffenen Menschen nicht auch von dir schlecht reden, so rathe ich dir, dich ja zu hüthen, daß du nicht auch einer von ihnen seyst. Du weißt ja, daß sie von schlechten Menschen auch schlecht reden.

Euthyd. Reden sie denn auch von den Großen groß, von den Warmen warm?

Ktes. Mögen sie doch! wenigstens reden sie von den Kalten kalt, und nennen die Dialectik dieser Leute ein sehr kaltes Ding *).

Dionys. Du wirst anzüglich, Ktesipp, sehr anzüglich.

Ktes. Wie könnte ich, Dionysodor, da ich dich liebe? Aber rathen muß ich dir als einem Freunde, und dich, wo möglich, überreden, daß du dich hüthest, nie so beleidigende Dinge mir ins Angesicht zu sagen, als wenn ich diejenigen zernichtet wünschte, die ich über alles schätze.

Sokr. Da ich sahe, daß beyde zu bitter gegen einander werden wollten, sprach ich scherzend zum Ktesipp:

*) Ein todtes, geistloses Geschwätz.

Sokr. Was diese fremden Herrn uns sagen, Ktesipp, das müssen wir, denk' ich, von der beßten Seite nehmen, und ihnen, wenn sie sich uns nur mittheilen, nicht jedes Wort so aufmutzen.

Verstehen sie die Kunst, Menschen dermaaßen zu vernichten, daß sie aus bösen und thörichten gute und kluge machen, so daß sie den, der böse ist, gleichsam vertilgen, und denselben wieder als einen guten Menschen zum Vorschein kommen lassen, so verdienen sie unsere größte Hochachtung, sie mögen die Kunst dieser Zerstörung und Zernichtung nun von andern gelernt oder selbst erfunden haben. Wenn sie eine solche Kunst nur wirklich verstehen: (das müssen sie aber doch wohl, da sie selbst sich rühmen dürfen, die Kunst aus bösen Menschen gute zu machen, vor kurzem erfunden zu haben,) so sollen wir ihnen gern die Anwendung derselben verstatten. Mögen sie den jungen Klinias, ja uns alle, immerhin zu Grunde richten, und uns dann als verständige Menschen wieder herstellen. Sollte indessen euch Jüngern euer Daseyn noch zu lieb seyn, so mögen sie an mir, wie gleichsam an einem gekauften Karier *), ihre Kunst versuchen. Da ich alt bin, so unterziehe ich mich gern aller Gefahr, und überlasse mich ganz und gar diesem

*) ὥσπερ ἐν Καρὶ, ἐν μοι ἐγω ὁ κινδυνος. Die Karier (eine Griechische Völkerschaft in Kleinasien) ließen sich häufig als Sclaven an Fremde verkaufen. Daher Καρ oft schlechthin so viel heißt, als ein gekaufter Karier oder ein Karischer Sclav., und in Sprichwort, ein gemeiner, schlechter Mensch, an m wenig oder nichts verloren ist.

Dionysodor; mag er mich, wie jene Kolchische Medea *) schlachten und kochen, oder mit mir machen, was ihm beliebt, wenn ich durch ihn nur ein guter Mensch werde.

Ktes. Auch ich bin bereit, Sokrates, mich diesen Fremden ganz und gar anzuvertrauen, so daß ich nichts dagegen habe, wenn sie mir auch die Haut noch ärger, als bisher, vom Leibe ziehen wollen **), wenn nur meine Haut kein Weinschlauch wird, wie jene des Marsyas, sondern ein Gefäß der Tugend.

Obgleich Dionysodor glaubt, daß ich gegen ihn aufgebracht sey, so bin ich dieses doch nicht, sondern widerspreche ihm nur in dem, was er mir,

*) Bey der Fabel der Kolchischen Medea, (als einer der berühmtesten Zauberinnen des mythischen Zeitalters) kommt hier eigentlich der Umstand in Betracht, wonach sie Menschen durchs Kochen ganz gesund gemacht und ihnen ihre erste Jugend wieder gegeben haben soll. Diese Sage soll sich aber, wie ein alter Schriftsteller berichtet, darauf beziehen, daß sie als eine sehr kluge und verständige Frau Leute von üppigen Sitten und geschwächtem Körper zu schweren körperlichen Anstrengungen, oder zu Arbeiten, wobey sie in heißen Gegenden brav hätten schwitzen müssen, angehalten, und sie dadurch wieder gesund und stark gemacht habe.

**) Eine Anspielung auf jene Fabel, wonach Apoll dem Marsyas die Haut abgezogen, und diese zum Andenken seines Sieges über denselben aufgehangen haben soll. Beyde hatten nähmlich einen musikalischen Wettkampf angestellt, und Apoll den Marsyas übertroffen.

wie ich überzeugt bin, zu nahe tritt. Ich bitte dich also, Dionysodor, nenne widersprechen nicht anzüglich reden, denn das sind zwey ganz verschiedene Dinge.

Dionys. Redest du denn, Ktesipp, vom widersprechen als einer Sache, die sich denken läßt?

Ktes. Allerdings, wie ich glaube: oder meinst du nicht, Dionysodor, daß man widersprechen könne?

Dionys. Du wirst nicht beweisen können, daß du je gehört hast, daß zwey verschiedene Menschen einander widersprochen haben.

Ktes. Das geb' ich dir zu. Allein jetzt können wir doch hören, daß ein Ktesipp dir, als Dionysodor, widerspricht, und dieß ist gar leicht zu beweisen.

Dionys. Das wolltst du über dich nehmen?

Ktes. Ohne Bedenken.

Dionys. Sage mir, läßt sich von einer jeden Sache reden?

Ktes. Ohne Zweifel.

Dionys. Als einer, die ist, oder die nicht ist?

Ktes. Die ist.

Dionys. Du hast es doch wohl noch nicht vergessen, Ktesipp, was wir kurz vorher bewiesen haben, daß Niemand, der redet, etwas sagt, das nicht ist. Denn, wie wir gesehen haben, sagt kein wirklich Redender, was nicht ist *).

*) Indem jemand (nach dem vorhergehenden) redet, thut er etwas; und indem er etwas thut, so ist das, was er thut oder redet, kein ἐκ ὄν, sondern ein Etwas.

Ktes. Folgt daraus denn, daß wir beyde uns nicht widersprechen?

Dionys. Könnten wir uns wohl widersprechen, wenn wir von einerley Sache einerley Begriffe hätten, oder würden wir alsdann nicht auch dasselbe sagen?

Ktes. Freylich.

Dionys. Gesetzt aber, keiner von beyden sagte das, was die Sache mit sich bringt, widersprächen wir uns dann? oder dächte vielmehr keiner von uns beyden das, was die Sache eigentlich ist?

Ktes. Das letztere.

Dionys. Gesetzt aber, ich rede, was die Sache ist, du aber redest von einer ganz andern Sache, alsdann widersprechen wir uns, nicht wahr? oder vielmehr, ich sage, was die Sache ist, und du redest ganz und gar nichts? Wie kann aber ein nicht Redender dem wirklich Redenden widersprechen?

Sokr. Hier schwieg Ktesipp. Ich aber, dem dieses Argument merkwürdig genug schien, fuhr fort:

Sokr. Wie verstehst du dieß eigentlich, Dionysodor? Ich muß sagen, daß ich dieses Räsonnement, welches ich schon oft, und aus dem Munde so vieler gehört habe, immer bewunderte. Auch die Schüler des Protagoras, ja noch ältere, als diese, bedienten sich desselben. Mir scheint es indessen darum so merkwürdig, weil es nicht nur jedes andere, sondern sogar sich selbst aufzuheben scheint. Was

aber seinen wahren Sinn anbetrifft, so glaube ich diesen am beßten von dir lernen zu können.

Soll damit gesagt werden, es sey unmöglich, daß jemand falsche Dinge sage; sondern daß einer, der redet, entweder was wahr ist, reden müsse, oder gar nicht reden könne?

Dionys. Eben das.

Sokr. Wenn jemand falsche Dinge aussprechen kann, so kann er sich falsche Dinge doch wohl vorstellen?

Dionys. Auch nicht vorstellen.

Sokr. Also gibt es überhaupt keine falsche Vorstellung?

Dionys. Nein!

Sokr. So denn auch keine Unwissenheit, noch unwissende Menschen. Denn was könnte es anders seyn, als Unwissenheit, wenn sich jemand die Dinge falsch vorstellte, so bald dieses nur an sich möglich ist?

Dionys. Nichts anders.

Sokr. Das findet aber gar nicht Statt?

Dionys. Nein!

Sokr. Behauptest du dieß, Dionysodor, bloß, um etwas seltsames zu sagen, oder glaubst du in der That, daß es keinen unwissenden Menschen gebe?

Dionys. Widerlege du mich.

Sokr. Kann denn etwas widerlegt (als falsch gezeigt) werden, wenn, wie du behauptest, niemand etwas falsches sagt?

Euthyd. Widerlegt kann nichts werden.

Dionys. Auch habe ich nicht verlangt, daß du mich widerlegen solltest. Denn wie kann jemand verlangen, was nicht ist (nicht geschehen kann)?

Sokr. Argumente von solcher Weisheit, Euthydem, wodurch die wahren Verhältnisse der Dinge so ganz getroffen werden, vermag ich nicht zu fassen; ich kann mir davon nur so halb und halb eine Vorstellung machen. Verzeihe mir daher, wenn ich etwas zudringlich werde.

Wenn Niemand falsche Dinge weder aussprechen noch sich vorstellen, noch überhaupt jemand unwissend seyn kann; so muß auch Niemand fehlen können, wenn er handelt: das heißt, kein Mensch, der etwas thut, muß fehlen können in dem, was er thut. Wollt ihr das nicht sagen?

Euthyd. Nichts anders.

Sokr. Nun die zudringliche Frage! Wenn wir gar nicht fehlen können, weder in Handlungen, noch in Reden, noch in Gedanken, und dieses völlig seine Richtigkeit hat, welche Menschen, ich bitte euch, können es denn seyn, die ihr zu lehren gekommen seyd? Ihr behauptet ja, daß Niemand so gut, wie ihr, im Stande sey, jeden Menschen, der nur lernen will, die Tugend zu lehren.

Dionys. Der Gott der Zeit, wie ich sehe, ist dein Beystand, Sokrates daß du noch in frischem Andenken hast, was wir gleich anfangs gesagt haben. So kann es denn wohl nicht fehlen, daß du nicht auch das noch jetzt wissen solltest, was ich etwa vor zwey Jahren gesagt habe. Wie

kommt es aber, daß du gar keine Antwort hast auf das, was so eben ausgesprochen wurde?

Sokr. Daher, weil überhaupt es schwer ist, gegen Aussprüche weiser Männer etwas zu erwiedern. Besonders schwer aber scheint es mir, auf das zu antworten, was du zuletzt gesagt hast.

Wenn du aber sagst, Dionysodor, ich wüßte darauf nichts zu antworten: soll das nicht so viel heißen, als ich könnte den Euthydem nicht widerlegen? wo nicht, so sage mir, was die Worte: „Ich weiß nicht, was ich aus diesen Reden machen oder darauf antworten soll;" sonst für einen Sinn haben *)?

Dionys. Soll denn „sonst" zu verstehen geben, daß es schwer sey, antworten? Antworte! sage ich.

Sokr. Noch ehe du geantwortet hast, Dionysodor?

Dionys. Du antwortest nicht?

Sokr. Ist das billig?

Dionys. Ja billig.

Sokr. Aus welchem Grunde? Etwa aus dem, weil du als ein allweiser Dialektiker am beßten weist, wann geantwortet werden muß, und wann nicht, so daß du jetzt gar keine Antwort gibst, weil du es gut findest, keine zu geben?

Dio=

*) λαλεις αμελησας αποκρινασθαι, και ὁτε μη. Die letzten Worte και ὁτε μη sind entweder ein falscher Zusatz, oder man muß aus dem vorhergehenden δει sc. αμελειν dazu denken.

Dionys. Du machst nur Worte, Sokrates, und denkst auf keine Antwort, auch da du solltest *). Ich bitte dich, beßter Mann, antworte mir, als einem Weisen **), wofür du mich selbst erklärst.

Sokr. So muß ich denn wohl; denn du hast zu gebiethen. Frage also.

*) ειπε τι σοι αλλο εννοει τυτο το ῥημα, το etc. Da die Redensart: εννοει το ῥημα dem Dionysodor gleich nachher Gelegenheit zu einer Sophistikation gibt, wonach er dem Sokrates vorwirft, dieser stelle Worte als beseelte Wesen vor, weil er das εννοειν, (denken) welches eine Handlung der Seele anzeigt, davon gebraucht hatte: so würde es gut seyn, wenn man die Griechischen Worte: τι σοι αλλο εννοει τυτο το ῥημα; durch eine teutsche Redensart sowohl dem Sinne, als dem Buchstaben nach, auszudrücken vermöchte. Eine solche findet sich aber in unserer Sprache nicht. Das Lateinische: quid aliud verbum istud sibi vult? kommt der griechischen Analogie näher. Ich hätte setzen können: was anders sagt dir der Ausdruck? oder welchen andern Sinn geben dir die Worte? da dann ein Sophist, wie Dionysodor, die Worte sagen oder Sinn geben gleichfalls verdreben und darüber schikanieren könnte, als sollten Worte, wie redende und denkende Wesen, danach vorgestellt werden. Da mir aber die gewählte Redensart für den Zusammenhang der Rede die passendste schien, so gebrauchte ich sie, und werde nochmahls, wenn der Sophist seinen Einwurf vorträgt, auf diese Note verweisen.

**) Der am beßten wissen kann, wer antworten, und wann geantwortet werden muß.

Dionys. Sind es beseelte Wesen, die denken, oder auch unbeseelte?

Sokr. Beseelte.

Dionys. Kennst du ein Wort, das eine Seele hat?

Sokr. Ich nicht.

Dionys. Wie konntest du denn so eben fragen, was jene Worte mir sagten, oder welchen Sinn sie hätten *), (gleichsam als wenn Worte denkende Wesen wären)?

Sokr. Darin fehlte ich, und dieser Fehler war eine Folge meiner Dummheit. Oder habe ich etwa nicht gefehlt, sondern recht gesprochen, wenn ich von Worten einen Ausdruck gebrauchte, der eigentlich Denken heißt, und eine Seele vorausetzt? Sage mir, habe ich gefehlt, oder nicht? Habe ich nicht gefehlt, so wirst du mich auch nicht widerlegen, noch das, was ich gesagt, tadeln können, wenn du auch noch so weise heißt: habe ich aber gefehlt, so hast du dich selbst widerlegt, indem du behauptest, fehlen sey nicht möglich.

Ich bemerke dieses aber nicht in Rücksicht auf das, was du etwa vor zwey Jahren gesagt hast; sondern glaubt es mir, Dionysodor und Euthydem, dieser euer Satz bleibt, was er ist, er fällt, indem er umstößt, sowohl jetzt, als vor Zeiten. Und dieß zu verhindern, hat alle eure Kunst noch nicht ausfindig machen können, ohngeachtet sie be-

*) τι αν μετι ηες ὁ, τι μον νοει το ῥημα.

wunderungswerth ist wegen der Genauigkeit, womit sie jedes Wort nimmt.

Ktes. O wie höchstseltsame Dinge sprecht ihr, Männer von Thurium oder von Chios, oder von welchem Ort' und Lande ihr euch am liebsten benennen lasset! wie wenig scheuet ihr euch, Possen zu sagen.

Sokr. Da ich fürchtete, daß es hier wieder zu Anzüglichkeiten kommen möchte, suchte ich den Ktesipp abermahls zu besänftigen und sagte zu ihm:

Sokr. Was ich vorhin dem Klinias sagte, dasselbe muß ich auch gegen dich erinnern. Auch du scheinst nicht zu bedenken, daß die Weisheit dieser fremden Herrn an sich wohl eben so bewunderungswerth ist, als wenig sie bisher geneigt waren, uns im Ernst einen Beweis davon zu geben: vielmehr scheinen sie, jenen Aegyptischen Sophisten Proteus *) nachahmend, nur eine Art von

*) Proteus kam mit Hülfe Neptuns nach Aegypten, und heißt daher der Aegyptische. Nach andern Sagen der Fabel war er selbst König in Aegypten, und hatte als ehemahliger Heroe und Weiser einen berühmten Tempel zu Memphis. Das, warum Dionysodor mit dem Proteus verglichen, und dieser selbst ein Sophist genannt wird, beruhet auf diesem Umstande der Fabel, daß Proteus selbst ein vortrefflicher Wahrsager gewesen, sich aber lieber in alle Gestalten (als Feuer und Wasser, Thiere, Bäume ꝛc.) habe kleiden, als einem Menschen mit seiner Kunst dienen wollen. Daher Menelaus ihn schlafend gebunden und auf die Art gezwungen habe, ihm auf vorgelegte Fragen Antwort zu ertheilen.

Zauberspiel mit uns zu treiben. Dagegen aber wollen auch wir den Menelaus nachahmen, und diese beyden Herrn nicht eher frey lassen, bis sie uns durch die That überführt haben, daß sie wirklich im Stande sind, zu leisten, wofür sie sich ausgeben.

Ich selbst glaube, daß sie uns etwas ganz vortreffliches zeigen werden, sobald sie nur einmahl im Ernst den Anfang da,u machen wollen. Hierum wollen wir sie dringendst und inständigst bitten. Indessen scheint es, daß ich selbst durch eine abermahlige Probe werde zeigen müssen, was für Belehrungen ich von ihnen wünsche. Ich will daher fortfahren, wo sie vorhin abgebrochen haben, um, wo möglich, sie dahin zu bewegen, daß sie aus Güte und Mitleiden gegen einen Mann, wie ich, dessen Geist so ganz, und ernstlich auf diesen Gegenstand gerichtet ist, auch selbst einmahl im Ernst zu reden sich gefallen lassen. Und du, Klinias, hilf mir bedenken, wo wir vorhin stehen geblieben sind. Wenn ich nicht irre, wurden wir zuletzt darüber eins, daß man philosophiren, oder nach Weisheit streben müsse: nicht wahr?

Klin. Ich glaube es.

Sokr. Diese Philosophie aber fand sich beym Besitz einer Wissenschaft?

Klin. Ja.

Sokr. Welches wäre nun wohl die wahre Wissenschaft, die wir zu diesem Behuf besitzen müßten? muß es nicht, überhaupt genommen: eine solche seyn, welche uns nutzen kann?

Klin. Unstreitig.

Sokr. Würde es uns wohl sonderlich nützen, wenn wir z. B. wüßten, wo, und aus welchen Theilen der Erde man das meiste Gold ausgraben kann?

Klin. Vielleicht.

Sokr. Allein wir sind schon vorhin so weit gekommen einzusehen, daß es uns wenig oder nichts helfen würde, wenn uns auch ohne Mühe und ohne erst die Eingeweide der Erde durchgraben zu müssen, alles Gold, so viel es dessen geben mag, zu Theil werden könnte; und daß selbst eine Wissenschaft, wonach wir so gar alle Steine in Gold zu verwandeln wüßten, keinen Werth für uns haben würde, weil sie uns keinen Nutzen schaffen könnte, wenn wir das Gold nicht auch zu gebrauchen verstünden. Erinnerst du dich dessen noch?

Klin. Allerdings.

Sokr. Eben so wenig können die übrigen Wissenschaften, z. B. diejenigen, welche sich auf Gelderwerbung, oder auf Arzeneybereitung, oder sonst worauf beziehen, wahre Vortheile gewähren, sobald dieselben bloß lehren, wie etwas verfertigt oder erworben, nicht aber, wie das Erworbene gebraucht werden müsse.

Klin. Ganz recht.

Sokr. Daher glaube ich, daß, wenn es eine Wissenschaft gäbe, uns unsterblich zu machen, ohne daß sie uns zugleich den Gebrauch dieser Unsterblichkeit lehrte, selbst diese keinen Nutzen für uns haben würde, wenn wir anders unsern obigen Gründen noch trauen dürfen.

Klin. Ich bin völlig dieser Meinung.

Sokr. Daher wird denn, edler Jüngling, eine solche Wissenschaft, als wir sie braucheu, diese beyden Eigenschaften nothwendig in sich vereinigen müssen, daß sie mit dem Erwerb zugleich den Gebrauch des Erworbenen lehrt.

Klin. So scheint es.

Sokr. Mithin eine solche, wonach wir uns verhalten als Künstler, die Lauten zu machen, und zugleich die Laute zu spielen verstehen. Denn es ist in der That doch ein Unterschied zwischen der Kunst, etwas zu verfertigen, und der Kunst, das Verfertigte zu gebrauchen; wie denn jeder weiß, daß Saiteninstrumente zu verfertigen, eine ganz andere Kunst ist, als dieselben zu spielen.

Klin. Ohne Zweifel.

Sokr. Daher dürfen wir uns auch nicht verhalten als Flötenmacher: denn auch diese Kunst ist von der des Flötenspiels verschieden.

Klin. Gewiß.

Sokr. Gesetzt aber, wir hätten die Kunst, Reden zu machen, gelernt, würde diese uns lehren glücklich zu seyn?

Klin. Ich wenigstens glaube es nicht.

Sokr. Warum nicht?

Klin. Weil ich Redenmacher kenne, die ihre eigene Reden eben so wenig zu gebrauchen wissen, als die Lautenmacher ihre Lauten: vielmehr, wie diejenigen, welche den Gebrauch solcher Instrumente in ihrer Gewalt haben, die sie aber selbst zu verfertigen nicht im Stande sind, von denen, welche sie verfertigen, verschieden sind: so scheint es mir auch in Ansehung der Reden offenbar, daß die

Kunst, dergleichen zu verfertigen, verschieden sey von der Wissenschaft ihres Gebrauchs.

Sokr. Was du sagst, scheint mir hinreichend zum Beweise, daß die Kunst, Reden zu machen, nicht diejenige sey, durch deren Besitz jemand auch glücklich seyn müsse. Und doch glaubte ich, daß gerade mit ihr die schon so lange von uns aufgesuchte Wissenschaft zum Vorschein kommen würde: und zwar um so mehr, Klinias, weil mir gerade diejenigen, die diese Kunst verstehen, so oft ich bey ihnen bin, das Ansehen einer fast übermenschlichen Weisheit zu haben scheinen; dazu wird ja ihre Kunst auch für göttlich und sehr erhaben gehalten. Hierüber darf man sich indessen nicht wundern. Denn sie selbst nimmt einigen Antheil an den Eigenschaften der Bezauberungskunst, der sie fast gleich kommt. Wie diese, ich meine die Kunst der Bezauberung und Beschwörung, über Schlangen und Spinnen, Skorpionen und alle gefährliche Thiere zu gebiethen weiß, und diese Unthiere bezähmen kann: so ist jene ein angenehmer Zauber für Richter, Redner und ganze Haufen versammelter Zuhörer, die sie ganz und gar zu lenken weiß. Meinst du nicht auch?

Klin. Völlig.

Sokr. Wo müßten wir also jene Kunst wohl aufsuchen, und welche könnte es seyn *)?

*) Oder: wohin müßten wir uns also wenden, und auf welche Kunst unser Augenmerk richten, nähmlich, als diejenige, welche uns lehrt, glücklich zu seyn? ποι ουν τρεπωμεθ' αν, ὁτι επι ποιαν τεχνην; Statt ὁτι wird vielleicht besser και gelesen.

Klin. Das weiß ich nicht.

Sokr. Ich glaube sie gefunden zu haben.

Klin. Welche?

Sokr. Die Kunst des Heerführers scheine mir ganz vorzüglich diejenige zu seyn, durch deren Besitz jemand glücklich seyn kann.

Klin. Das scheint sie mir nicht.

Sokr. Warum nicht?

Klin. Aus dem Grunde, weil sie nur die Kunst ist zu jagen, und zwar Menschen.

Sokr. Was soll dieser Grund?

Klin. Jäger thun weiter nichts, als aufjagen und fangen, ohne von der aufgetriebenen Beute selbst den eigentlichen Gebrauch machen zu können: Jäger und Fischer liefern das, was sie gefangen haben, nur an die Köche ab.

Eben so verhält es sich mit den Erdmessern, Astronomen und Logikern oder Logistikern, die gleichfalls auftreibende Künstler sind, weil sie nicht selbst praktische Ausführungen oder Anwendungen von den Lehren dieser Wissenschaften machen, sondern nur die Grundsätze und den Stoff dazu erfinden. Wie fern sie also nicht selbst im Stande sind, anzuwenden, sondern nur aufzutreiben, überliefern sie ihre Erfindungen den Dialektikern, damit diese, so viel ihrer der Sache kundig sind, den weitern Gebrauch davon machen.

Sokr. In der That so, beßter, weiseſter Klinias?

Klin. Unstreitig.

Nicht anders machen es die Heerführer. Wenn diese einer Stadt oder eines feindlichen Heers sich

bemächtigt haben; so liefern sie diese ihre Beute an die Staatsmänner ab, eben wie die Wachtelfänger ihren Fang an die Wachtelfütterer, weil sie den weitern Gebrauch davon selbst zu machen nicht verstehen.

Wenn also die Kunst, deren wir bedürfen, eine solche seyn muß, die nicht nur das Nöthige verfertigen oder auftreiben, sondern auch gebrauchen lehrt, und nur dadurch uns glücklich macht; so würden wir, statt der heerführerischen Kunst, eine ganz andere aufsuchen müssen.

Krit. Was meinst du, Sokrates, sollte der Jüngling diese Weisheit wohl aus sich selbst haben?

Sokr. Zweifelst du daran, Kriton?

Krit. Gar sehr! Denn wäre er es eigentlich, der so reden könnte, so bedürfte er wahrlich keines weitern Unterrichts, weder von einem Euthydem, noch sonst von einem Menschen.

Sokr. Aber, ich bitte dich, wer war es denn, der so eben sprach? etwa Ktesipp, ohne daß ichs mehr weiß?

Krit. Was Ktesipp?

Sokr. Nun so viel weiß ich doch, daß Euthydem und Dionysodor es nicht waren. Sage mir also, beßter Kriton, war etwa ein Geist von höherer Art zugegen, der diese Dinge sprach? Denn daß ich sie gehört habe, weiß ich.

Krit. Allerdings glaube ich, Sokrates, daß ein Geist von höherer, von weit höherer Art jenes gesprochen habe.

Doch was war es nun für eine Kunst, die ihr noch suchtet? Habt ihr sie gefunden, oder nicht? —

Sokr. Wo sollten wir sie gefunden haben, Beßter? Es ging uns wahrlich nicht besser, als den Knaben, die Lerchen zu haschen suchen. Immer glaubten wir die gesuchte Wissenschaft ertappt zu haben, und sie alle entschlüpften uns, eine nach der andern.

Nach so vielen, die ich dir wohl nicht alle nennen soll, waren wir endlich auf die königliche Wissenschaft gestossen, deren Eigenschaften wir nun untersuchten, um zu sehen, ob sie es etwa wäre, die die Glückseligkeit gewährte.

Allein gerade hier geriethen wir, wie durch einen labyrinthischen Gang, wieder auf den Fleck, von welchem wir bey unserer Untersuchung gleich anfangs ausgegangen waren, und hatten also die ganze Untersuchung noch vor uns.

Krit. Wie kam das, Sokrates?

Sokr. Das sollst du hören. Uns schien nähmlich die politische und die königliche Kunst einerley zu seyn?

Krit. Wie so?

Sokr. Weil gerade sie es ist, an welche die Kunst des Heerführers mit allen übrigen dasjenige abliefern, was jede derselben für sich schafft, um über den weitern Gebrauch davon zu gebiethen, als welchen sie allein verstehe. Daher scheint es uns auch einleuchtend, daß sie diejenige selbst wäre, welche wir suchten, weil sie macht, daß alles im Staate seinen ordentlichen Gang hat, und man,

nach dem Aeschylus, mit Recht von ihr sagen kann, daß sie allein am Ruder des Staats sitze, alles lenke, über alles gebiethe, und mache, daß alles nützlich und heilsam werde.

Krit. War das recht, Sokrates?

Sokr. Du selbst sollst urtheilen, wenn du das Weitere hören willst.

Wir stellten nun folgende Betrachtung an.

Bewirkt, fragten wir, die über alles gebiethende königliche Kunst wirklich etwas, das uns nützlich ist, oder nicht? In jedem Betracht! war die Antwort, die wir uns ertheilten. Würdest du dasselbe nicht auch sagen, Kriton?

Krit. Allerdings.

Sokr. Und was könnte dieses nun wohl seyn? Gesetzt, ich fragte dich, was bewirkt die Arzeneykunst, so fern sie über alles, was ihres Berufs ist, gebiethet? würdest du nicht sagen, Gesundheit?

Krit. Nichts anders.

Sokr. Eure Kunst aber, der Landbau, die über alles gebiethet, was zu ihr gehört, was hat die zum Zweck? Nahrungsmittel aus der Erde zu ziehen?

Krit. Nichts anders.

Sokr. Und was bewirkt nun die alles, was ihres Gebieths ist, regierende königliche Kunst? Es wird dir vielleicht schwer, dieses eben so bestimmt anzugeben.

Krit. In der That, Sokrates.

Sokr. Auch uns war es das, Kriton. So

viel aber siehest du wohl, daß, wenn sie die gesuchte Kunst seyn soll, sie auch nützlich seyn müsse.

Krit. Ohne Zweifel.

Sokr. Uns also etwas Gutes verschaffen?

Krit. Nothwendig, Sokrates.

Sokr. Gut aber schien uns beyden, mir und dem Klinias, nichts anders zu seyn, als eine gewisse Wissenschaft.

Krit. Allerdings, nach dem vorhergehenden.

Sokr. Hienach mußten uns denn alle andere Wirkungen der politischen Kunst (dergleichen mehrere genannt werden könnten, z. B. daß sie für den Wohlstand der Bürger, für die Erhaltung der Freyheit und Ruhe sorgt), an sich weder böse noch gut scheinen. — Dahingegen erkannten wir, daß sie die Bürger weise und der wahren Wissenschaft theilhaftig machen müsse, wenn wir sie für die an sich heilsame und glücklich machende Kunst halten sollten.

Krit. Du hast Recht. So weit kamet ihr, deinem Berichte zu folge, damahls in euren Geständnissen.

Sokr. Nun frägt sich aber, macht die königliche Kunst die Menschen wirklich weise und tugendhaft?

Krit. Warum sollte sie das nicht, Sokrates?

Sokr. In der That alle Menschen, und diese in jedem Betracht gut? und befaßt die Wissenschaft, welche sie ertheilt, alle wirkliche Künste in sich, z. B. die Schusterkunst, Baukunst u. s. f.

Krit. Das nicht, Sokrates.

Sokr. Welche Wissenschaft denn, und wozu

ist diese heilsam? Da alle die Wirkungen, deren Gegenstände an sich weder böse noch gut sind, hier ausgeschlossen werden, so muß sie keine andere Wissenschaft, als die sie selbst ist, ertheilen. Was wäre dieß nun selbst für eine? und wozu heilsam? etwa diejenige, Kriton, wonach wir im Stande sind, andere Menschen gut zu machen?

Krit. Ohne Zweifel.

Sokr. Wie und wozu aber sollen nun diese guten Menschen selbst gut seyn? sollen wir noch weiter gehen und sagen, dazu, um wieder andere gut zu machen, und diese anderen wieder andere? so tritt die Schwierigkeit ein, daß sie selbst gar keinen Gegenstand mehr haben, in Ansehung dessen sie sich als gut beweisen könnten, nachdem wir alle jene Wirkungen der politischen Kunst (deren Gegenstände an sich weder böse noch gut sind) bereits verworfen haben. Hier zeigt sich also in der That, was man, „Jupiters Korinth *)" nennt; und wie gesagt, wir haben noch die ganze Untersuchung vor uns; ja noch mehr als sie **), wenn wir die wahre Wissenschaft, die uns glücklich machen soll, erkennen wollen.

Krit. In Wahrheit, Sokrates, ihr müßtet euch in großer Verlegenheit finden.

*) Eine sprichwörtliche Redensart, über deren Ursprung man ungewiß ist, die aber von allen denen gebraucht wurde, die immer dasselbe wiederhohlten, immer dasselbe thaten oder sagten, ohne weiter zu kommen.

**) D. i. der Punct, von welchem unsere Untersuchung ausging, schien ihrem Gegenstande näher zu seyn, als wo wir nun sind.

Sokr. Daher ich denn auch, o Kriton, bey dieser großen Verlegenheit, in die ich gerathen war, die beyden Fremden laut um Hülfe anrief, und sie bath, sie möchten, als zwey Schutzgottheiten derer, die in Meeresgefahr sind *), mich und den jungen Klinias aus diesem Strubel von Schwierigkeiten erretten, und uns in allem Ernste zeigen, welches die Wissenschaft wäre, die uns für unser ganzes Leben glücklich machen könnte.

Krit. Nun wie gings denn? wollte sich Euthydem dazu verstehen?

Sokr. Wie sollte er nicht? In der That, Freund, fing er in einem vielversprechenden Tone also an.

Euthyd. Soll ich dich die Wissenschaft lehren, Sokrates, die ihr so lange vergeblich gesucht habt? soll ich dir zeigen, daß du sie schon besitzest?

Sokr. Ich bitte dich um alles willen, kannst du das?

Euthyd. Warum nicht?

Sokr. Nun so zeige mich als Besitzer. Dieß ist in der That doch wohl leichter, als daß ein Mann von den Jahren — noch lerne.

Euthyd. Nun so sage mir, Sokrates, man kann doch Dinge wissen?

Sokr. Ja wohl, und zwar viele, wenn gleich unbedeutende.

Euthyd. Dieß reicht schon hin! — Glaubst

*) Als Kastor und Pollux, die als Schutzgottheiten der Schiffahrenden verehrt, und in Gefahren um Hülfe angerufen wurden.

du, daß eine wirkliche Sache das, was sie ist, auch nicht seyn könne?

Sokr. Unmöglich kann ich das glauben.

Euthyd. Du weißt also auch etwas?

Sokr. Wenigstens.

Euthyd. Und bist mithin ein Wissender, wenn du weißt?

Sokr. Freylich, eben dessen, was ich weiß.

Euthyd. Darauf kommt es hier nicht an. Mußt du aber als Wissender nicht alles wissen?

Sokr. Nichts weniger, da es so manche Dinge gibt, die ich nicht weiß.

Euthyd. Wenn du also etwas nicht weißt, so bist du auch nicht wissend?

Sokr. Nähmlich dessen und dessen nicht.

Euthyd. Also dennoch ein Nichtwissender! Da du dich nun so eben als einen Wissenden bekanntest, so folgt ja, daß du bist, der du bist, und zugleich auch nicht bist, der du bist.

Sokr. Das mag seyn, Euthydem. Denn von dir gilt wohl jener Ausspruch: „Alles, was du sagst, ist schön!“ In wie fern weiß ich aber nun jene gesuchte Wissenschaft, da es ja unmöglich ist, daß dasselbe sey und auch nicht sey? Weiß ich alles, wenn ich eins weiß, so kann ich freylich nicht wissend und zugleich unwissend seyn. Weiß ich aber alles, so muß ich auch im Besitz jener Wissenschaft seyn. Willst du das nicht sagen? und ist das der treffliche Beweis?

Euthyd. Du widersprichst dich selbst, Sokrates.

Sokr. Gilt aber dasselbe nicht auch von dir, Enthydem? Ich werde nie über ein Schick-

sal zürnen, das mich mit dir und diesem vortreffli-
chen Dionysodor zugleich trifft.

Sagt mir, gibt es, in Ansehung eurer selbst, gewisse Dinge, die ihr wisset und andere, die ihr nicht wisset?

Dionys. Gar nicht, Sokrates.

Sokr. Wie, ihr wisset gar nichts?

Dionys. Wie kannst du so reden?

Sokr. Also alles wisset ihr, da ihr jedes wisset?

Dionys. Alles! und auch du weißt alles, wenn du nur etwas weißt.

Sokr. O Wunder! welch ein großes Gut zeigt sich mir da!

Wissen denn auch alle andere Menschen alles, oder wissen sie nichts?

Dionys. Man kann ja nicht sagen, daß sie gewisse Dinge wissen, gewisse aber nicht wissen, und auf die Weise zugleich wissend und nichtwissend wären.

Sokr. Was denn?

Dionys. Alle wissen alles, wenn sie nur eins oder etwas wissen.

Sokr. Bey allen Göttern, Dionysodor, nun sehe ich, daß ihr doch einmahl von Herzen reden wollt, und meine Bitte deshalb finde ich nun erst erfüllt! Also in Wahrheit, ihr wisset alles? Auch die Künste des Baumeisters und Schusters?

Dionys. Vollkommen!

Sokr. Könnt ihr auch nähen?

Dionys. Allerdings, und zwar auch Schuhe, neue und alte.

Sokr. Wißt ihr auch, wie viel Sterne und Sandkörner sind?

Dionys. Das versichere ich dich! oder meinst du etwa, wir sollten nein sagen *)?

Sokr. Hier fiel Ktesipp ein:

Ktes. Beym Zeus, Dionysodor, gebt mir doch folgenden Beweis für die Wahrheit eurer Aussage, daß ihr ohne Ausnahme alles wisset.

Dionys. Welchen?

Ktes. Weißt du, wie viel Zähne Euthydem hat, und weiß Euthydem, wie viel du ihrer hast?

Dionys. Muß es dir nicht genug seyn, wenn wir sagen, wir wissen alles?

Ktes. Keinesweges, sondern eben hieran wollt ich die Wahrheit eurer Aussage erst erproben. Sobald jeder von euch sagt, wie viel Zähne der andere haben soll, und wir finden die angegebene Zahl richtig, nachdem wir selbst gezählt haben, wollen wir euch auch in Ansehung der übrigen Dinge glauben. —

Sokr. Indem beyde glaubten, Ktesipp suche

*) παυυ γε. εις' εκ αν' οιει 'ομολογησαι ἡμας; Ficin läßt, mit Einschiebung eines inquam das letzte (ειτ' — — ἡμας;) den Sokrates sagen, da es doch mit dem παυυ γε offenbar verbunden werden muß. Er übersetzt daher: et ista, inquit. Putas nos ista concedere, inquam? Für dieses inquam stehet kein ἠν δ' εγω im Text: und die Worte selbst können diesen Sinn nicht wohl haben: vielmehr will Dionysodor dem Sokrates dadurch zu verstehen geben, sie würden nie sagen, daß sie etwas nicht wüßten, er möge auch nennen, was er wolle.

STADTBIBLIOTHEK

sie nur lächerlich zu machen, wollten sie sich auf nichts einlassen, sondern wiederhohlten bey jeder einzelnen Frage, welche dieser, in Ansehung ihres Wissens, an sie that, immer die allgemeine Versicherung, „wir wissen alles!“ Diese Fragen aber, welche Ktesipp ohne alle Bedenklichkeit über einzelne Sachen that, gingen sehr weit, und betrafen zum Theil die ekelhaftesten und beschämendsten Dinge. Sie beyden aber begegneten allen diesen Fragen mit einem kühnen: „Wir wissen,“ und stemmten sich dagegen, wie Eber, die man verwunden will. Daher ich denn, Kriton, als ihre dreisten Behauptungen allen meinen Glauben überstiegen, zuletzt selbst den Euthydem fragte:

Sokr. Kann Dionysodor auch tanzen?

Euthyd. Vortrefflich.

Sokr. Auch kopfunten auf Degenspitzen, und sich, trotz seiner Jahre, um ein Rad schwingen? Reicht seine Weisheit und sein Vermögen so weit?

Euthyd. Wie gesagt, nichts ist, was er nicht könnte.

Sokr. Wißt und könnt ihr das alles nur jetzt, oder auch von jeher?

Euthyd. Auch von jeher.

Sokr. Also schon damahls, da ihr noch Knaben, ja kaum geboren wart?

Euthyd. und Dionys. Alles schon damahls.

Sokr. Uns scheint das unglaublich.

Euthyd. Du glaubst nicht, Sokrates?

Sokr. So viel doch, daß ihr weise Männer seyd: denn das ist billig.

Euthyd. Antworte mir nur, und ich will dich dahin bringen, daß du eingestehen sollst, du selbst wissest das alles, was dir jetzt so wunderbar scheint.

Sokr. O wie gern wünschte ich dahin gebracht zu werden! Denn welches Gut von grösserem Gewinn für mein ganzes Leben könnte mir wohl zu Theil werden, als wenn ich überzeugt würde, ich wäre nicht bloß jetzt zu allen Dingen weise und geschickt, sondern sey es auch immer gewesen, ohne es selbst zu wissen?

Euthyd. Nun so antworte.

Sokr. Frage nur.

Euthyd. Gibt es etwas, wovon du Kenntniß hast, Sokrates, oder hast du sie von nichts?

Sokr. Von etwas wohl.

Euthyd. Du weißt also auch eben dadurch, wodurch du Wissenschaft hast, oder sonst wodurch?

Sokr. Eben dadurch, wodurch ich Wissenschaft habe. Hiemit meinst du doch die Seele, nicht wahr?

Euthyd. Schämst du dich nicht, Sokrates, Gegenfragen zu thun, da du doch als einer, der gefragt wird, nur antworten solltest?

Sokr. Ich bitte um Verzeihung! wie soll ich es aber machen? willst du denn, daß, wenn ich nicht verstehe, wonach du frägst, ich dennoch antworte, ohne selbst zu fragen, was du sagen willst?

Euthyd. Du denkst doch wohl immer etwas bey dem, was ich sage?

Sokr. Das wohl.

Euthyd. Nun so richte deine Antwort auf das, was du selbst in Gedanken hast.

Sokr. Gesetzt aber, du hast, als Fragender, etwas ganz anderes in Gedanken, als ich mir vorstelle, und ich antworte nach meiner Vorstellung, bist du dennoch zufrieden, wenn gleich meine Antwort gar nicht zu deiner Frage paßt?

Euthyd. Ich wohl mehr, als du, wie ich glaube *).

Sokr. Ich kann nicht gut eher antworten, als bis ich vorher den Sinn der Frage erforscht habe.

Euthyd. Du willst nur darum nicht nach deinen eigenen Vorstellungen antworten, Sokrates, weil du Grillen im Kopfe hast, und einen Geschmack, der zu sehr nach der alten Welt ist.

Sokr. Ich sahe wohl, daß er deshalb so übel mit mir zufrieden war, weil ich die einzelnen Worte, wodurch er mich zu fangen suchte, nicht vermengt, sondern unterschieden haben wollte. Da ich aber hiebey an meinen Konnus dachte, welcher gleichfalls böse wird, so oft ich ihm nicht blindlings folgen will, und er mich dann gehen läßt, als einen Ungelehrigen: so glaubte ich, daß es besser wäre, wenn ich nachgäbe, damit sie mich nicht gleichfalls für einen Schwerkopf hielten, und

*) Der es mir als einem Sophisten gar nicht um die Sache selbst, wie dir, zu thun ist. Daher kann mir jede Antwort gleich gut seyn, weniger aber dir, der du durch deine Antworten lernen willst, und also jede Frage auch verstehen zu müssen glaubst.

mir ihren Unterricht versagten, dessen ich doch nicht gern entbehren wollte. Ich sagte daher:

Sokr. Wenn du denn glaubst, Euthydem, daß ich mich so und nicht anders betragen muß, so mag es darum seyn. Denn du verstehst als Meister der Kunst, was Dialectik heißt, in jedem Betracht besser, als ich, der ich kein Kenner bin.

Frage also ganz von neuem.

Euthyd. So sage mir abermahls, weißt du, was du weißt, wodurch, oder nicht?

Sokr. Ja, durch meine Seele.

Euthyd. Deine Antwort enthält wieder einen Zusatz, der nicht zur Frage gehört. Denn ich frage dich nicht, was das ist, wodurch du weißt, sondern ob du wodurch weißt.

Sokr. Verzeihe es meiner Unkunde, daß ich mehr geantwortet habe, als ich sollte. Ich will also schlechthin sagen, daß ich, was ich weiß, wodurch weiß.

Euthyd. Eben dadurch immer und zu allen Zeiten, oder die eine Zeit dadurch, die andere durch etwas anderes?

Sokr. Zu allen und jeden Zeiten, wann ich weiß, eben dadurch.

Euthyd. Machst du nicht schon wieder einen Zusatz?

Sokr. Bloß um der Zweydeutigkeit des „immer" oder „zu allen Zeiten" auszuweichen.

Euthyd. Für uns ist hier keine Zweydeutigkeit, wenn gleich für dich. Sage mir also, ob du allezeit „dadurch" weißt?

Sokr. Allezeit, wenn es nicht erlaubt ist, das, „wann" hinzu zu setzen.

Euthyd. Zu allen Zeiten weißt du also eben dadurch. Nun frägt sich aber, da du zu allen Zeiten wissend bist, weißt du, wodurch du weißt, eben dadurch nur einiges, und andere Dinge durch etwas anderes, oder durch dasselbe alle Dinge?

Sokr. Durch dasselbe alles, was ich weiß.

Euthyd. Schon wieder ein Zusatz!

Sokr. Nun so mag das, „was ich weiß," weg bleiben.

Euthyd. Ich verlange nicht von dir, daß du etwas wegnimmst. Sage mir aber: könntest du wohl alles wissen, wenn du nicht alles wüßtest?

Sokr. Das wäre ein Wunder über alle Wunder. —

Euthyd. Nun kannst du hinzusetzen, so viel du Lust hast. Du hast einmahl gestanden, daß du alles weißt.

Sokr. Freylich, wenn die Worte: (ich weiß alles) „was ich weiß," nichts einschränken.

Euthyd. Mithin hast du auch eingestanden, daß du zu allen Zeiten eben dadurch weißt, wodurch du weißt: du magst nun ein wann," oder was du willst, hinzusetzen, so weißt du dennoch, deinem eigenen Geständnisse nach, zu allen Zeiten alles.

Daraus folgt denn, daß du schon als Knabe, und wie du geboren wurdest, wie du empfangen wurdest, und noch ehe du geboren warst, ja ehe noch Himmel und Erde waren, schon alles wußtest, weil du zu allen Zeiten wußtest. Eben so darf ich nur wollen, und du weißt auch in allen künftigen Zeiten alles.

Sokr. An diesem Willen fehlte es dir ja wohl nicht, unschätzbarer Euthydem, wenn nur die Sache ihre Richtigkeit hat. Indessen glaube ich, daß dein Wille allein wohl nicht hinreichend seyn möchte, wenn dein Bruder Dionysodor nicht auch dasselbe wollte. In diesem Falle aber möchtest du mich wohl zu allem machen können. Erklärt euch hierüber.

Da ich nun in Ansehung alles übrigen euch, als Männern, die über alle Vorstellung weise sind, nicht widersprechen kann noch darf, und alles wissen muß, weil ihr es sagt; so möchte ich nur wissen, Euthydem, ob und in wie fern ich auch sagen darf, ich weiß, daß tugendhafte Menschen ungerecht sind. Weiß ich auch dieß, oder nicht?

Euthyd. Du weißt.

Sokr. Was denn?

Euthyd. Daß die Tugendhaften nicht ungerecht sind.

Sokr. Das wohl schon längst! aber darnach frage ich nicht, sondern, wo habe ich gelernt, daß die Tugendhaften ungerecht sind?

Dionys. Nirgend.

Sokr. Dieses also weiß ich wenigstens doch nicht?

Euthyd. Du verdirbst mir den Beweis, Dionysodor. Auf die Weise würde er ja auch nicht wissend seyn; mithin zugleich wissend und auch nicht wissend.

Sokr. Dionysodor erröthete.

Sokr. Aber was meinst du denn, Euthydem? Scheint dir das nicht recht, was der Bruder sagt, der doch alles weiß?

Dionys. (sogleich einfallend). Ich bin Euthydems Bruder!

Sokr. Gut, Lieber! Laß dem Euthydem nur erst Zeit, mir zu zeigen, daß ich weiß, die tugendhaften Menschen sind ungerecht, und mißgönne mir diesen Unterricht nicht.

Dionys. Du suchst nur Auswege, Sokrates, weil du nicht antworten willst.

Sokr. Ganz begreiflich! Da ich schwächer bin, als einer von euch, wie sollte ich nicht beyden auszuweichen suchen? Ich besitze ja bey weitem nicht die Stärke eines Herkules, der doch (allein) *) nicht einmahl im Stande war, jenes lernäische Ungeheuer zu bekämpfen, welches sophistisch genug war, um statt eines abgehauenen Kopfs viele andere hervorwachsen zu lassen. Und als eben derselbe gegen einen Seekrebs, welchen man gleichfalls mit einem übers Meer neu angekommenen Sophisten vergleichen kann, zu kämpfen hatte, und dieser ihm sehr viel zu schaffen machte, und ihn von der linken Seite her biß, mußte er seinen Enkel Jolaus ebenfalls zu Hülfe rufen, der ihn denn kräftig unterstützte. Käme dagegen mein Jolaus, der Sohn meines Halbbruders Patrokles, er würde mich in dem einen oder andern Falle noch kräftiger unterstützen.

*) Ohne den Beystand seines treuen Gefährten Jolaus, der, als Herkules die lernäische Hydra umbringen wollte, durch ein glühendes Eisen, das aus den Wunden der abgehauenen Köpfe strömende Blut dämpfen mußte, damit nicht immer neue Köpfe hervorwüchsen.

Dionys. Nach dieser schönen Lobrede sage mir, ist Jolaus mehr ein Enkel vom Herkules oder von dir?

Sokr. Ich thue freylich am beßten, wenn ich dir antworte, Dionysodor, indem du doch nicht aufhören wirst zu fragen, und zwar, wie es scheint, weil du nicht willst, daß Euthydem mir auf jene Frage eine weise Antwort ertheile.

Dionys. Antworte, sage ich!

Sokr. So antworte ich denn, daß jener Jolaus, der ein Enkel des Herkules war, keineswegs der meinige ist, weil jener keinen Patrokles, der mein Bruder ist, sondern des Herkules Bruder, den Iphikles zum Vater hatte, dessen Nahme ähnlich lautet.

Dionys. Also Patrokles ist dein Bruder?

Sokr. Wir haben eine Mutter, aber nicht einen Vater.

Dionys. Mithin ist er dein Bruder und auch nicht dein Bruder.

Sokr. Ich sagte, Beßter, wir hätten nicht einen Vater. Der seinige hieß Cheredem, der meinige aber Sophroniskus.

Dionys. Vater waren also Sophroniskus sowohl als Cheredem?

Sokr. Freylich, aber jener von mir, und dieser von ihm.

Dionys. So war denn Cheredem ein anderer, als der Vater?

Sokr. Als der Vater von mir.

Dionys. Er war also Vater, und auch ein

anderer als Vater? Bist du eben das, was der Stein ist?

Sokr. Ich wenigstens glaub' es nicht, ob du gleich, wie ich fürchte, mich bald dazu würdest machen können.

Dionys. Also verschieden vom Stein?

Sokr. Verschieden.

Dionys. Heißt das: „verschieden vom Stein," wohl etwas anders, als kein Stein? und „verschieden vom Golde," kein Gold?

Sokr. Nichts anders.

Dionys. Demnach war ja auch Cheredem, als verschieden vom Vater kein Vater.

Sokr. Es mag seyn!

Euthyd. War dagegen Cheredem Vater, so war Sophroniskus, als verschieden vom Vater (Cheredem) ebenfalls kein Vater, so daß du gar keinen Vater hast.

Ktes. Müßte eben das denn nicht auch von eurem Vater gelten, der von dem meinigen gleichfalls verschieden war?

Euthyd. Nichts weniger!

Ktes. Ist denn euer Vater derselbe, der mein Vater ist?

Euthyd. Derselbe.

Ktes. Das werd' ich nie zugeben. Aber, sage mir, Euthydem, ist mein Vater auch aller Menschen Vater?

Euthid. Auch aller Menschen! Denn wie könntest du behaupten, daß einer, der Vater ist, nicht Vater sey?

Ktes. Das meint' ich doch?

Euthyd. Auch daß wirkliches Gold nicht Gold, oder ein Mensch nicht Mensch sey?

Ktes. Wie schlecht fügt sich das, Euthydem, was du zusammenknüpfen willst! Es ist doch äußerst seltsam, daß dein Vater aller Menschen Vater seyn soll.

Euthyd. Das ist er aber.

Ktes. Also wohl nicht einmahl bloß der Menschen, sondern auch der Pferde und aller anderen Thiere.

Euthyd. Auch aller Thiere.

Ktes. Gilt eben das auch von deiner Mutter?

Euthyd. Zweifelst du daran?

Ktes. Deine Mutter ist also Mutter auch aller Meerigel?

Euthyd. Auch die Deinige!

Ktes. Und du ein Bruder der Meergründel *), der jungen Hunde und Schweine?

Euthyd. Auch du!

Ktes. So hast du denn auch einen Hund zum Vater?

Euthyd. Auch du! und zwar sollst du mir dieses sogleich selbst einräumen, fiel Dionysodor ein. —

Dionys. Sage mir, hast du einen Hund?

Ktes. Einen sehr bösen.

Dionys. Hat dieser auch Junge?

*) — αδελφος ει των κωβιων. κωβιοι, Gobii sind gemeine Seefische von geringem Preise; entweder Meergründel (Gobii nigri Linn.) oder Stinde (Gobii Pel. Linn.)

Ktes. Die eben so böse sind.

Dionys. Deren Vater also der Hund ist?

Ktes. Allerdings, weil ich selbst gesehen habe, daß er mit der Hündin zu thun hatte.

Dionys. Da nun dieser Hund als Vater der deinige ist, so ist er auch als Hund dein Vater, und du bist ein Bruder seiner Jungen *).

Sokr. (Hier fuhr Dionysodor in einem Athem sogleich fort, damit Ktesipp nicht Zeit hätte, etwas zu erwiedern.)

Beantworte mir noch diese kleine Frage: Schlägst du diesen deinen Hund auch wohl?

Ktes. (lächelnd). Ich versichere dich! Dich kann ich freylich nicht schlagen.

Dionys. So schlägst du auch deinen Vater.

Ktes. Viel billiger wäre es, ich schlüge den eurigen, weil er die Kunst verstanden hat, so weise Söhne hervorzubringen.

Indessen muß ich dir sagen, Euthydem, daß euer und der jungen Hunde gemeinschaftlicher Vater aus dieser eurer Weisheit schon so manche Vortheile gezogen hat.

Euthyd. Deren bedarf weder er, noch du, Ktesipp.

Ktes. Eben so wenig du, Euthydem.

Euthyd. Auch kein anderer Mensch.

Denn sage mir nur, Ktesipp, hältst du es

*) Ich habe in meinem Leben schon manche, sehr ernstlich gemeinte Räsonnements gelesen, die an Bündigkeit dem gegenwärtigen wenig oder nichts nachgaben.

für den Kranken gut, Arzeney zu trinken, wenn er deren bedarf, oder nicht für gut? Und für einen Krieger besser, daß er bewaffnet, als daß er ohne Waffen in die Schlacht geht?

Ktes. Jenes! Ich hoffe, es wird etwas vortreffliches folgen.

Euthyd. Niemand soll dieß besser erfahren, als du. Antworte nur.

Da du selbst sagst, daß es für einen Menschen gut sey, Arzeney zu trinken, wenn er deren bedarf, wird es denn nicht auch gut seyn, dieselbe in höchst möglicher Menge zu trinken, und einer sehr gut fahren, wenn er eine ganze Fracht von Nießwurz in Saft austrinkt?

Ktes. Ich denke ja, Euthydem, wenn dein Trinkender so groß ist, wie der Koloß zu Delphi.

Euthyd. Eben so, wenn es an sich gut ist, im Kriege Waffen zu haben, so wird es unstreitig auch gut seyn, Spieße und Schilde in höchst möglicher Menge mit sich zu führen.

Ktes. Gar wohl! oder hältst du es vielleicht für besser, Euthydem, lieber einen Spieß und einen Schild zu tragen?

Euthyd. Das thue ich.

Ktes. Du würdest also auch den Geryon und Briareus nicht anders bewaffnen *)? Und doch

*) Zwey bekannte Riesen von ungeheurer Größe, wovon jener, welchen Herkules bezwang, drey Körper, und dieser hundert Arme u. s. w. gehabt haben soll. Eben deßwegen frägt Ktesippv, ob Euthydem auch diese beyden nur mit einem Schilde und Spieße bewaffnen würde?

glaubte ich, du und dein Freund, ihr verständet die Kunst beßer, da ihr ja selbst die Waffen so meisterhaft zu brauchen versteht *).

Sokr. Hier schwieg Euthydem: dahingegen Dionysodor, in Rücksicht auf die obige Antwort Ktesipps, wieder mit folgender Frage anhub:

Dionys. Scheint es dir nicht auch gut Gold zu haben?

Ktes. Freylich, und zwar nicht wenig.

Dionys. Also auch gut, immer und überall Geld zu haben?

Ktes. Gar sehr.

Dionys. Mithin ist auch das Gold, wie du sagst, gut?

Ktes. Darüber sind wir ja schon eins.

Dionys. Man soll es daher immer und überall haben, zumahl in sich? und am glücklichsten wäre, wer drey Talente Gold in seinem Un-

*) Η και τον γηρυονην αν και τον Βριαρεων ἑτω σοι ὁπλισαις; εγω δε ωμην σε δεινοτερον ειναι, ἀτο ὁπλομαχην οιτα, και τονδε τον ἑταιρον. Ficin; übersetzt das δεινοτερον durch robustiorem (ego autem puravi robustiorem te esse): wonach aber diese Worte nichts heißen, weil sie keine Verbindung mit dem vorhergehenden oder dem ersten Theile der Antwort, haben. Der Sinn ist vielmehr: „Du solltest als Meister der Kunst es doch beßer wissen, daß ein Riese, der nicht zwey, sondern hundert Arme hat, auch von mehr als einem Spieße und einem Schilde Gebrauch machen kann, wie einem kolossalischen Menschen auch mehr Nießwurz dient, als einem gemeinen.

terleibe, eins im Kopfe, und einen Stater, oder ein kleines Gewicht Goldes in jedem seiner Augen hätte?

Ktes. Mit eben dem Rechte, Euthydem, wonach du den Hund vorhin deinen Vater nanntest, sollen auch bey den Skythen diejenigen für die allerglücklichsten und beßten Menschen gehalten werden, von denen man dort sagt, daß sie Gold in ihren eigenen Köpfen trügen" *): und was noch seltsamer ist, eben diese Leute trinken, nach ihrer Sprache, sogar aus ihren eigenen vergoldeten Köpfen **), und sehen in dieselben hinein, indem sie ihren eigenen Schädel in den Händen vor sich halten.

Euthyd. Sehen die Skythen und alle andere Menschen, was gesehen werden kann, oder was nicht gesehen werden kann?

Ktes. Was gesehen werden kann.

Euthyd. Auch du und ich! Siehest du unsere Röcke?

Ktes. Ich meine es.

Euthyd. Diese können also sehen ***)?

*) D. t. man kann deine Frage mit Ja! beantworten, wenn man wie ein Skythe reden will, welche Art zu reden denn eben so viel Grund hat, als diejenige, wonach du erweisest, daß der Hund dein Vater sey.

**) Dieß beziehet sich auf die bey mehrern wilden Nationen noch jetzt übliche Sitte des Skalpierens der Hirnschädel von Feinden, woraus Trinkgefäße gemacht werden.

***) Das ganze Wortspiel beruhet auf dem zweydeutigen Gebrauche des Wortes δυνατα, welches sowohl auf

Ktes. Uiberschwenglich —

Euthyd. Was denn?

Ktes. Nichts.

Euthyd. Du willst sie also vielleicht nur nicht sehen, weil du so delikat bist *).

Ktes. In der That, Euthydem, du schläfst wachend, und redest redend nichts **).

Dionys. Wie ist es denn unmöglich, daß jemand schweigend rede?

Ktes. Noch unmöglicher, als jenes.

Dionys. Wenn du Steine, Holz, oder Gefäße

das Subject, als auf das Prädikat gezogen werden kann. τα δυνατα ὁρᾳν kann heißen: Dinge, die sehen können, und auch: „Dinge, die gesehen werden können, wenn ein Subjekt, wie vorher Σκυθαι και οἱ αλλοι ανθρωποι, dabey stehet. Auf solchen Verwechselungen zweydeutiger Ausdrücke und Redensarten beruhete ein großer Theil der sophistischen Kunst, oder derjenigen Dialektik, welche Plato hier lächerlich macht.

*) Auch hier findet sich eine solche Zweydeutigkeit. Die Worte: συ δ' ισως σκ οιει ὁραν αυτα στας ἡδυς ει: können heißen: Du glaubst oder willst also vielleicht nicht, daß sie sehen ꝛc.;" und auch: Du willst sie also vielleicht nicht sehen, oder glaubst sie nicht zu sehen." Den letztern Sinn mußte ich, wegen des Zusatzes: στως ἡδυς ει: ausdrücken.

**) Oder nach der Verbesserung: „und wenn man irgend sagen kann, daß niemand redend nichts rede, so gilt das von dir." Και ει ὁιον τε λεγοντα μηδεν λεγειν, καισυ τυτο ποιεις.

säße von Eisen nennst, sind es denn nicht schweigende Dinge, die du nennst?

Ktes. Von den eisernen und metallischen läugne ich dieß, die, wenn jemand sie anschlägt, tönen und wiederhallen. Du zeigtest dich also hier als einen, der, indem er recht weise seyn will, nichts sagt.

Nun beweise mir aber, daß die andern Dinge redend schweigen.

Sokr. Ich merkte deutlich, daß Ktesipp seinem Geliebten zu gefallen so tapfer darauf loskämpfte.

Euthyd. Wenn du schweigst, Ktesipp, schweigst du nicht in Ansehung aller Dinge (indem du von keinem einzigen redest)?

Ktes. Das thue ich.

Euthyd. Also auch in Ansehung derer, welche reden, denn diese gehören doch auch zu den „allen."

Ktes. Aber schweigen denn nicht alle diese Dinge?

Euthyd. Nichts weniger.

Ktes. Also reden alle Dinge, vortrefflicher Mann?!

Euthyd. Die redenden freylich.

Ktes. Das war meine Frage nicht: sondern ob alle Dinge schweigen oder reden?

Sokr. Hier fiel Dionysodor ein;

Dionys. Weder das eine noch das andere, und auch beydes, das eine sowohl als das andere. Diese Antwort sollst du mir wahrlich unangetastet lassen.

Sokr. Mit lautem Lachen, wie nicht selten, erwiederte hier Ktesipp.

Ktes. Dein Bruder, Euthydem, nimmt Ja! und Nein! zugleich über sich, und hat sich dadurch selbst geschlagen.

Sokr. Auch Klinias lachte hiebey sehr vergnügt; und Ktesipp gewann bey ihm hiedurch an Achtung zehnfach. Mir aber kam es vor, als wenn Ktesipp, seiner natürlichen Schlauigkeit wegen, diese Kunstgriffe den Fremden selbst abgelernt hätte, weil unter unsern jetzigen Zeitgenossen wohl keiner sich findet, der diese Art von dialektischer Weisheit so gut verstünde. Allein, fragte ich den Klinias.

Sokr. Warum lachest du, Klinias, bey so wichtigen und schönen Dingen?

Dionys. Hast du je etwas schönes gesehen, Sokrates?

Sokr. Freylich, Dionysodor, und zwar viele schöne Dinge.

Dionys. Waren diese verschieden von dem Schönen, oder einerley mit demselben?

Sokr. Hier war ich um eine Antwort ganz verlegen, und dachte bey mir selbst, das hast du dafür, daß du nicht länger schweigen konntest! Indessen wagte ich es doch zu sagen:

Sokr. Sie sind von dem Schönen selbst zwar verschieden, indessen ist bey einem jeden derselben doch eine gewisse Schönheit.

Dionys. Wenn also ein Ochs bey dir ist, so bist du selbst Ochs, und da ich jetzt bey dir bin, so bist du Dionysodor?

Sokr. Das verbitte ich.

Dionys. Wie kann denn irgend möglich seyn, wenn ein Verschiedenes bey einem Verschiedenen ist, das Verschiedene noch verschieden wäre?

Sokr. Daran zweifelst du?

Ich wollte nun auch einmahl nach Art dieser beyden Männer weise seyn, so sehr hatte ihre Weisheit mich angezogen.

Dionys. Wie sollte ich, ja alle andere Menschen mit mir, nicht zweifeln an dem, was nicht ist?

Sokr. Was sagst du, Dionysodor? ist das Schöne nicht schön, das Häßliche nicht häßlich?

Dionys. Wenn ich will, nein!

Sokr. Und du willst?

Dionys. Ja!

Sokr. Ist denn dasselbe nicht dasselbe, das Verschiedene nicht verschieden? das Verschiedene ist doch nicht dasselbe?

Dionys. Daran zweifelt wohl kein Knabe, daß nicht das Verschiedene verschieden sey.

Sokr. Aber Dionysodor, ich glaube, du brichst hier mit Fleiß ab *); und sehe daraus,

*) αλλ', ω Διονυσοδωρε, τουτο μεν ἐκων παρηκας kann mancherley Sinn haben: 1) du bist dieß mit Absicht übergangen, nähmlich mir eine directe Antwort auf meine Frage zu geben; 2) du hast (das) dieses mit Fleiß nicht hinzugesetzt) (nähmlich, daß das Verschiedene nicht dieses Verschiedene sey: so daß der Artikel το zu τουτο ergänzt würde); 3) du hast dieses (diese deine Antwort)

daß, wie unter den verschiedenen Künstlern jeder sich auf sein eigenes, oder auf die Arbeit, die sich zunächst für ihn schickt, versteht, so auch ihr die Dialektikt, oder die Kunst, eine Unterredung zu lenken und auszuführen, meisterlich verstehet *).

Dionys. Kannst du mir sagen, welche Arbeit sich für den einzelnen Künstler schickt? für wen schickt es sich z. B. in Metall zu arbeiten?

Sokr. Für den Schmidt.

Dionys. Und Thon zu ziehen?

Sokr. Für den Töpfer.

Dionys. Zu schlachten, die Haut abzuziehen, und das zerstückte Fleisch zu kochen und zu braten?

Sokr. Für den Koch.

Dionys. Wenn jemand nun, was schicklich ist, thut, thut er denn nicht recht?

Sokr. Unstreitig.

Dionys. Nun ist es doch schicklich, wie du selbst sagst, daß der Koch zerhaue und die Haut abziehe (oder den Koch zu zerhauen und ihm die

mit Absicht so schwankend und unbestimmt gefaßt; oder 4) du hast dieses, (diese Ausflucht mit Fleiß herbeygezogen, weil παριεναι auch admittere, inducere, heißt. 5) oder endlich, (du hast dieß mit Fleiß aufgegeben d. i. du findest es gut, diesen Faden des Diskurses nicht weiter zu ziehen. Der Zusammenhang entscheidet hier nichts. Indessen möchte ich die letztere Erklärung, die auch in der Uibersetzung ausgedruckt ist, doch vorziehen.

*) επειτα αλλα μοι δωκειτε, ἀσπερ ὁ δημιουργος etc. Das επειτα vor αλλα schien bereits dem Stephanus mit Recht verdächtig.

Haut abzuziehen *): das hast du doch selbst eingestanden?

Sokr. Das habe ich, und bitte deshalb um Nachsicht **).

*) Beydes können die Worte: προσηκει δε γε, ὡς ἔοικε, τον μαγειρον κατακοπτειν και εκδερειν: heissen, und eben auf dieser Zweydeutigkeit beruhet die Kunst des Sophisten, wonach er daraus mit dem Scheine einer grammatikalischen Gerechtigkeit daraus folgert, daß es schicklich sey, den Koch zu schinden, und in Stücken zu hauen. Im Lateinischen findet dieselbe Zweydeutigkeit Statt: convenit autem, ut ais, coquum concidere et excoriare, wo coquum sowohl das Subject, welches zerhauet, als das Objekt, welches zerhauen wird, bedeuten kann. Da aber im Teutschen jener Doppelsinn in einer Redensart nicht ausgedrückt werden kann, so habe ich ihn wenigstens angeben müssen, und daher die zweyte Uibersetzung, welche den Sinn des Sophisten ausdrückt, in Parenthese gesetzt. Man siehet aus diesem und mehrern vorhergehenden Beyspielen, daß die Sophisten die schwachen Seiten der Griechischen Sprache, (d. i. den Doppelsinn und die Unbestimmtheiten gewisser Ausdrücke und Redensarten in derselben) besonders zu dem Zwecke studirten, um sich derselben zu ungereimten Folgerungen zu Nutze zu machen, dergleichen der gesunde Menschenverstand zwar leicht fühlte, aber nach den Gesetzen der Sprache zuweilen gelten lassen mußte, ohne sie widerlegen zu können. Zu unsern Zeiten würde eine solche Kunst gesetzt, daß unsere Sprache sie völlig und auf dieselbe Art gestattete, doch die allerverächtlichste seyn, und Niemand dadurch sein Glück machen.

**) Weil ich schon sehe, daß du, vermöge deiner Kunst, aus den Worten, die ich deshalb gesprochen habe,

Dionys. Daraus folgt also offenbar, daß, wenn jemand den Koch in Stücken zerhauet, kocht und brät, er nichts anders thue, als was schicklich ist. Eben so schicklich handelt auch der, der den Schmied selbst, wie Metall schmelzt und hämmert, oder den Töpfer wie Thon ziehet.

Sokr. In Wahrheit, höher könnte sich deine Weisheit nicht erheben *)! Sollte mir eben diese Weisheit auch wohl je zu Theil werden können?

Dionys. Ich dächte, Sokrates, du müßtest erkennen, daß sie dir schon zu Theil geworden.

Sokr. Wenn du willst, freylich!

Dionys. Wie, glaubst du nicht, was dein ist, zu erkennen?

Sokr. Wenn du nichts dagegen hast. Denn von dir muß ich wohl anfangen, und beym Euthydem stehen bleiben.

Dionys. Glaubst du, daß diejenigen Dinge dein sind, über welche du gebiethen, und die du gebrauchen kannst, wie du willst? Wären z. B. nicht Ochsen oder Schaafe dein Eigenthum, wenn

einen ganz entgegengesetzten Sinn herausbringen wirst, als ich dabey gedacht habe. Verzeihe es mir also, daß ich mich nicht besser vorgesehen habe, und treibe deine Folgerungen nicht zu weit.

*) Diese ironische Bewunderung beziehet sich auf die Kunst, das Wort προσηκειν und τα προσηκοντα so zu versetzen, daß aus der ganzen Redensart: προσηκει τον μαγειρον etc. jener so seltsame, obgleich immer grammatikalisch richtige Sinn des Sophisten, herausgebracht werden konnte.

du sie verkaufen, weggeben oder opfern könntest, welchem Gott du wolltest; andere Dinge dagegen nicht dein, mit denen du so nicht verfahren dürftest? —

Sokr. Da ich bereits merkte, daß hieraus bald wieder eine jener bewunderungswürdigen Folgerungen erwachsen würde, und diese je eher je lieber zu hören wünschte, so antwortete ich geradezu:

Sokr. Allerdings sind solche Dinge mein, und zwar blos solche.

Dionys. Nennst du Thiere oder belebte Wesen nicht solche Dinge, die eine Seele haben?

Sokr. Ja.

Dionys. Von solchen sind also blos diejenigen dein, mit denen du alles das vornehmen kannst, was eben gesagt worden?

Sokr. Richtig.

(Hier machte Dionysodor eine sehr ironische oder verstellte Pause, als wenn er etwas sehr wichtiges ausdächte, und fuhr darauf fort:)

Dionys. Sage mir, Sokrates, hast du einen väterlichen Zeus *)?

Sokr. Da ich sogleich ahndete, daß es mit den Schlußfolgerungen dahin kommen würde, wohin es gekommen ist; so glaubte ich, daß ich dem Netze, in welches ich bereits verstrickt schien, durch eine verneinende Antwort noch allein würde entschlüpfen können, und sagte daher:

*) Das ist, erkennst du einen Zeus als Schutzgott von Athen, oder der Griechen überhaupt?

Sokr. Nein, Dionysodor.

Dionys. So bist du ja kein Athenienser, sondern ein sehr beklagenswürdiger Mensch, der weder Schutzgottheiten des Vaterlandes, noch Religion, noch sonst etwas Gutes und Vortreffliches hat.

Sokr. Um Verzeihung, Dionysodor, du sprichst mir da zu harte Dinge vor, die ich verbitten muß. Ich habe nicht nur Altäre, auf denen ich den häuslichen und väterlichen Schutzgottheiten Opfer bringen kann, sondern nehme auch an allen geheiligten Dingen der Athenienser überhaupt Antheil.

Dionys. Haben denn auch die übrigen Athenienser keinen väterlichen oder nazionellen Zeus?

Sokr. Diese Benennung gilt weder bey den Joniern, noch bey den Kolonisten der Athenienser, noch bey ihnen selbst, wohl aber wissen sie von einem väterlichen Apollo, als welcher den Jon erzeugt hat *). Zeus führt bey uns den Beynahmen eines väterlichen gar nicht, obgleich die Benennungen Herkeios und Fratrios **) von ihm ge-

*) Mit der Kreusa, einer Tochter des Erechtheus. Dieser soll seinem Großvater Erechtheus als König gefolgt seyn, und das Land, welches bis dahin Jonia geheissen, Attika genannt haben.

**) Das ist, der eigene oder eigenthümliche (Schutzgott von Athen) und der Patron oder Beschützer eines Tribus mit deren Curien. ἑρκειος wird durch ερεσιος, penetralis, domesticus erklärt. Die Benennung φρατριος hingegen und φρα-

braucht werden, wie denn auch unsere Athena (Minerva) Fratria genannt wird.

Dionys. Weiter brauchen wir nichts. Du hast also doch wenigstens einen Apollo, Zeus und eine Athena?

Sokr. Richtig.

Dionys. Und alle drey erkennst du als deine Gottheiten?

Sokr. Als Urväter und Schutzherrn.

Dionys. Nicht auch für dich, oder hast du sie auch die Deinigen genannt?

Sokr. Das habe ich! und was könnte zu meinem Nachtheile daraus geschlossen werden?

Dionys. Daß diese Gottheiten Thiere sind, weil deiner obigen Erklärung zu folge, alles Thier ist, was eine Seele hat. Oder haben etwa diese Gottheiten keine Seele?

Sokr. Das leugne ich nicht.

Dionys. Also sind sie auch Thiere (oder beseelte Wesen)?

Sokr. Das sind sie.

Dionys. Nun sagtest du oben, daß es dir frey stünde, mit denjenigen Thieren, die dein Eigenthum wären, zu verfahren, wie du wolltest; daß du sie weggeben, verkaufen und jeder beliebigen Gottheit opfern könntest.

Sokr. Daß ich obiges erklärt habe, kann ich freylich nicht in Abrede seyn, Euthydem.

τρια bey der Athena, bezieht sich auf φρατρια, welches der Nahme für die einzelnen Curien der besondern Tribus war.

Euthyd. Nun so sage mir auch einmahl, ob du mit dem Zeus und den übrigen Gottheiten, weil sie die deinigen sind, eben so, wie mit den übrigen Thieren, verfahren; d. h., ob du sie verkaufen, weggeben, oder was du sonst willst, mit ihnen machen kannst?

Sokr. So geschlagen, Kriton, mußte ich wohl verstummen: Ktesipp aber, der mir helfen wollte, rief aus: Pypax *) o Herkules! welche Weisheit!

Dionys. Ist Herkules Pypax, oder ist Pypax Herkules?

Ktes. O Poseidon **), das sind harte Nüsse: ich lasse sie liegen! Wer könnte so unüberwindlichen Männern etwas anhaben?

Sokr. In diesem Augenblick, lieber Kriton, wurde die Weisheit dieser Männer von jedem der Anwesenden durch die größten Lobsprüche erhoben: sie selbst aber wollten vor Lachen und Frohlocken fast vergehen. Denn vorhin hatten blos die Freunde Euthydems jeden einzelnen Einfall desselben mit ihrem lauten Beyfalle gekrönt: jetzt aber schien es, als wenn die Säulen in dem Lycäum selbst wiederhallten, und den beyden Herrn ihren Beyfall dadurch zu erkennen gäben. Ich selbst konnte nicht umhin zu gestehen, daß ich nie Menschen

*) Ein Verwunderungsausdruck (ohngefähr wie ω ποποι und ω παπαι), den ich des Folgenden wegen in der Uibersetzung beybehalten mußte.

**) Neptun.

von solcher Weisheit gesehen hätte; und ich da nun einmahl in die Weisheit dieser unvergleichlichen Männer so ganz unbeschreiblich verliebt war, so brach ich in folgende Lobpreisungen derselben aus:

„O glückliche Männer von unvergleichbaren Naturgaben, die ihr einen so wichtigen Gegenstand so schnell und in so kurzer Zeit abgethan habt. Was wir von euch gehört haben, ist in so vielem Betracht vortrefflich, o Euthydem und Dionysodor: das aber verdient besonders bewundert zu werden, daß ihr euch um den grösten Theil der Menschen, worunter doch so viele würdige und hochgeschätzte Männer sind, gar nicht bekümmert, sondern nur auf eures gleichen achtet.

Denn so viel ist doch wohl gewiß, daß nur äusserst wenige, euch ähnliche Menschen, an dieser Art von Philosophie, Geschmack finden können: da hingegen alle andere sie so wenig anerkennen, daß sie sich solcher Räsonnemens mehr schämen würden, wenn sie sich ihrer zur Widerlegung anderer bedienen sollten, als wenn sie selbst dadurch widerlegt würden.

Auch das verräth die menschenfreundliche gütige Absicht eurer Reden, daß, wenn ihr behauptet, nichts sey schön und gut, nichts weis, oder was man sonst von den Dingen, zu ihrer Unterscheidung von andern, etwa sagen kann; kurz, wenn ihr alle Unterschiede der Dinge schlechthin leugnet, ihr dennoch einem jeden, der etwas dagegen einwenden wollte, geradezu den Mund zu verstopfen wisset, wie ihr euch dessen auch rühmt.

So fern dieses nun nicht blos andere, sondern euch

selbst eben so gut trifft, macht es die Sache selbst gewissermaaßen angenehm, und entfernt das Gehässige, was eure Reden sonst haben könnten.

Was aber noch das allerwichtigste ist, bestehet gerade darin, daß ihr sogar im Stande seyd, eure ganze, so künstlich erfundene, Weisheit jedem Menschen, der nur lernen will, in ganz kurzer Zeit wieder mitzutheilen. Hievon hat mich unter andern auch die Bemerkung überzeugt, daß Ktesipp euch eure Kunst so bald abgelernt hat. Eben deshalb glaube ich aber auch, daß es eben nicht sehr geziemend für euch sey, eure Weisheit vor jedermanns Ohren zu erklären, weil sie zu bald erlernt wird: vielmehr, wenn ihr meinem Rathe folgen wolltet, müßtet ihr damit an euch halten, damit nicht die und die so bald dahinter kommen, und es nicht einmahl einen Dank wissen. Am beßten thut ihr daher, wenn ihr eure Weisheit bloß euch selbst mittheilt, wenigstens keinem andern, als der euch bezahlt.

Eben so, glaube ich, müsset ihr als kluge Männer, auch euren Schülern den Rath geben, daß sie mit keinem andern, als mit Euch, oder mit sich selbst unter einander in Unterredungen sich einlassen. Alles, was selten ist, Euthydem, kauft man auch theuer: da hingegen das Wasser, ohngeachtet es, wie Pindar sagt, den größten Werth hat, doch das wohlfeilste ist. Jedoch was mich, und diesen jungen Klinias betrifft, so bitte ich, daß ihr uns als Schüler aufnehmen wollet.

Nachdem wir also, Kriton, dieses und noch

einige andere Dinge ganz kurz mit einander geredet hatten, gingen wir auseinander.

Nun überlege du selbst, Kriton, was zu machen sey, damit du mit mir zu diesen Männern in die Schule gehest. Sie versichern wenigstens, daß sie im Stande sind, jeden zu unterweisen, der nur bezahlen will, ohne irgend einen, welches Naturells oder Alters er auch sey, auszuschließen.

Ja, was du noch am meisten beherzigen mußt, bestehet darin, daß, ihrer Versicherung zu folge, selbst das Bestreben, Geld und Gut zu gewinnen, bey keinem Menschen ein Hinderniß sey, ihre Weisheit sehr leicht zu fassen.

Krit. Hören möcht' ich sie gern, Sokrates, und gern von ihnen lernen: nur fürchte ich, daß ich auch einer von denen bin, die dem Euthydem nicht ähnlich sind, und vielmehr zu denen gehöre, die sich durch Räsonnemens einer solchen Philosophie lieber von andern widerlegen lassen, als selbst dadurch andere widerlegen wollen. Und wenn es mir gleich lächerlich scheint, die Behuthsamkeit anzurathen, so darf ich dir doch wieder erzählen, was ich andere über die Weisheit jener Männer habe urtheilen hören.

Einer von denen, die nach jener Unterredung aus einander gegangen waren, und der selbst aus der Zahl derer war, die sich in der Beredsamkeit vor Gericht große Meister dünken, begegnete mir auf einem Spaziergange, und redete mich also an: „Hast du die Weisen nicht gehört, Kriton?"

Krit. Nein! ich trat zwar hinzu, konnte aber wegen der Menge des Volks nichts verstehen.

Der Fremde. „Das verdiente wahrlich gehört zu werden!“

Krit. Wie so?

Der Fremde. „Sie zeigten sich als Männer, die unter allen jetzt lebenden Weisen dieser Art ihre dialectische Kunst wohl am beßten verstehen.“

Krit. Was dachtest du denn dabey?

Der Fremde. „Nichts anders, als was ich immer denke, so oft ich Leute Possen treiben, und über die nichtswürdigsten Dinge reden höre, als wären es Wichtigkeiten.“

Krit. So, und in diesen Ausdrücken ohngefähr: urtheilte jener von der Sache. Ich erwiederte:

Krit. Aber es ist doch eine köstliche Sache um die Philosophie.

Der Fremde. „Wie kannst du, Freund, das köstlich nennen, was gar keinen Werth hat? In Wahrheit, wärst du dabey gewesen, du würdest dich deines Freundes wegen geschämt haben. Seine Unbesonnenheit ging gar so weit, daß er sich Leuten anvertrauen wollte, denen es gleich viel ist, was sie sagen, wenn sie nur alles und jedes antasten und widerlegen können, obgleich sie, wie schon gesagt, unter allen jetzt lebenden Menschen es in dieser Kunst am weitesten gebracht haben. Die Sache selbst aber, Kriton, ist äußerst niedrig und lächerlich, so wie mir auch die Menschen, die sich mit einem solchen Gewerbe abgeben, höchst unedel und lächerlich vorkommen.“

Krit. Ich kann diesen Tadel, Sokrates, so fern er die Sache an sich *) treffen soll, zwar nicht

*) Die philosophische Dialectik.

billigen, weder in dem Munde jenes Mannes, noch eines jeden andern: das aber schien mir ganz recht, daß eben derselbe es mißbilligte, wenn man geneigt ist, vor den Ohren eines gemischten Haufens von Menschen mit solchen Männern sich in Unterredungen (oder dialectische Wettkämpfe) einzulassen.

Sokr. Es sind dieß höchst wunderbare Männer, Kriton; und ich weiß noch nicht, was ich davon sagen soll. Indessen sage mir doch, zu welcher Classe von Menschen gehörte jener Tadler der Philosophie? war er einer von denen, die durch die Stärke ihrer Beredsamkeit bey gerichtlichen Streitigkeiten so viel vermögen; oder gehörte er zu denen, welche dergleichen Reden nur verfertigen, damit sie von andern zu diesem Behufe gehalten werden? —

Krit. Er selbst war kein Redner, wie ich dich versichern kann, und ist, so viel ich weiß, nie vor einem Gerichte aufgetreten: dagegen aber versichert man, daß er die Sache selbst meisterhaft verstehe, und sehr geschickte Reden zu solchem Behufe aufsetze. —

Sokr. Ich weiß schon, Kriton, von was für Leuten du redest, und dachte bereits daran, dir etwas näheres von ihnen zu sagen. Gerade diese sind es nähmlich, von welchen Prodikus versichert, daß sie zwischen den eigentlichen Philosophen und Politikern in der Mitte stünden. Sie selbst halten sich nicht nur für die weisesten aller Menschen, sondern sie glauben auch, daß sie von so vielen andern nicht weniger für das gehalten werden, was sie selbst sich zu seyn dünken. Da sie nun gern bey allen ohne

Unterschied in dieser Achtung stehen möchten, und, ihrer Meinung nach, keine andere, als die eigentlichen Philosophen, sie daran hindern: so gehen sie darauf aus, eben diese als Menschen ohne allen Werth, und als solche, die zu nichts taugten, zu schildern, und halten dieses für das sicherste Mittel, um den Siegeskranz der Weisheit bey allen und jeden allein davon zu tragen. Daß wir, denken sie, die weisesten Menschen sind, leidet keinen Zweifel: aber die Schüler eines Euthydems schaden unserm Ruhme, so bald wir uns mit ihnen in einzelne Unterredungen einlassen.

Für weise aber wollen sie darum gehalten seyn, weil sie gerade so viel Philosophie und so viel politische Kenntniß haben, als man, ihrer Meinung nach, von beyden haben muß, um ohne jene gefahrvolle bürgerliche Unruhen und Streitigkeiten die Früchte der Weisheit selbst in Ruhe genießen zu können.

Krit. Was hältst du denn von diesen Urtheilen solcher Leute, Sokrates?

Sokr. Gar nichts.

Krit. Allein es hat doch einigen Schein, was sie sagen.

Sokr. Allerdings einigen Schein, Kriton, aber auch mehr Schein, als Wahrheit. Sie lassen sich schwerlich davon überzeugen, was mir doch, sowohl in Rücksicht auf Menschen als alle andere Dinge, allgemeine Wahrheit scheint. Es hat nähmlich mit allen Dingen, die zwischen zwey andern dergestalt in der Mitte stehen, daß sie, vermöge ihrer Beschaffenheit, an den Eigenschaften beyder

zu=

zugleich Theil nehmen, keine andere Bewandtniß, als daß diejenigen, welche mit dem Bösen und Guten gleiche Verwandtschaft haben, zwar besser als jenes, aber auch schlechter als dieses sind: da hingegen andere, welche an den Eigenschaften zweyer an sich guter, aber nicht gleichen Naturzweck habender, Dinge Theil nehmen, schlechter als beyde sind, nähmlich zu dem, wozu jedes von beyden an sich gut ist; und wiederum andere, die, ihrer Beschaffenheit nach, gleichsam aus zwey Uibeln zusammen gesetzt, zwischen diesen beyden dergestalt in der Mitte stehen, daß man von ihnen allein sagen kann, daß sie besser, als jedes der beyden Dinge sind, deren Eigenschaften sie zugleich besitzen.

Wenn also die beyden Dinge, Philosophie und Politik, etwas Gutes sind, und zwar jedes für sich, jene Männer aber an dem Guten des Einen sowohl als des Andern Theil nehmen, und so zwischen beyden das Mittel halten wollen, so heißt das nichts: weil sie alsdann einen geringern Werth haben müssen, als den jedes der beyden Dinge für sich hat. Sind dagegen jene beyden Dinge entweder ein Gutes oder Böses, oder beyde etwas Nichtswürdiges und Böses, (Schlechtes;) so sind sie in jenem Falle schlechter als das Eine und besser als das Andere; nur in diesem, und in keinem andern Falle, würde ihre Behauptung einigen Grund haben. Da sie eben so wenig eingestehen werden, daß jene beyden Dinge böse, als daß das eine böse und das andere gut sey, so sind sie, eben deswegen, weil sie an den Eigenschaften beyder Theil

nehmen, in der That selbst schlechter als beyde, indem sie nicht vermögen, was jede von beyden, die Philosophie an der einen, und die Politik an der andern Seite, für sich zu leisten im Stande sind: und doch wollen sie den ersten Rang behaupten, da ihnen doch nur ein dritter gebührt. Man kann es ihnen wohl verzeihen, daß sie mehr seyn wollen, als sie sind, ob man gleich für sich befugt ist, sie für das zu halten, was sie sind. Man soll aber jeden Menschen, der irgend eine Kunst treibt, wozu Verstand und Uiberlegung erfordert wird, und sich dieselbe mit allem Ernste angelegen seyn lässet, in seiner Art, und nach seinem besondern Werthe schätzen.

Krit. Alles dieses erwogen, Sokrates, weiß ich nicht, was ich aus meinen Söhnen machen soll; ich finde mich hier in einer Verlegenheit, wovon ich dir schon oft gesagt habe. Der kleinste ist zwar noch sehr jung; Kritobul aber bereits so alt, daß er einen braucht, der sich seiner annimmt. In Wahrheit, Sokrates, so oft ich mit dir rede, scheint es mir die größte Thorheit zu seyn, wenn man in Ansehung seiner etwanigen Kinder nur darauf bedacht ist, daß dieselbe von einer Mutter geboren werden, die zu einer berühmten Familie gehört, oder daß man ihnen ein großes Vermögen hinterlasse, und dagegen so wenig Sorge für ihre gute Erziehung trägt. Sehe ich aber nun auch auf diejenigen Männer, welche sich dafür ausgeben, daß sie Menschen bilden können, so werde ich eben sowohl betroffen, weil ich, bey genauerer Erwegung der Sache, nicht umhin kann, alle diejenigen, welche dergleichen Ver-

sprechungen thun, für Windbeutel zu halten. Ich finde daher keinen Grund, meinen Sohn einem solchen Philosophen anzuvertrauen.

Sokr. Lieber Kriton, weißt du denn nicht, daß es unter allen Classen von Menschen, die sich wozu bekennen, eine große Menge schlechter und nichtswürdiger Leute gibt, da hingegen die Zahl der guten und echten Menschen in jeder Art sehr gering ist, die man aber, eben deswegen, nicht genug schätzen kann? Scheinen dir die Gymnastik, die Handlungswissenschaft, die Rhetorik und Heerführerkunst nicht an sich rühmlich?

Krit. Allerdings.

Sokr. Gibt es aber nicht bey jeder von diesen Künsten eine Menge Leute, die in Ansehung dessen, was dazu erfordert wird, lächerlich und verächtlich sind?

Krit. Das ist leider! nur allzuwahr.

Sokr. Wolltest du deshalb alle diese Künste fliehen, und sie deinem Sohne auch untersagen?

Krit. Das wäre unbillig, Sokrates.

Sokr. Nun so fälle auch in Ansehung dieser Sache kein unbilliges Urtheil, Kriton. Ohne auf die gute und schlechte Beschaffenheit der Leute zu sehen, die sich für Meister in der Philosophie ausgeben, untersuche du den Werth dieser Sache genau und scharf: findest du sie nichtswürdig, nun so widerrathe sie einem jeden, nicht bloß deinen Söhnen; sollte sie dir aber an sich eben so schätzbar, wie mir, zu seyn scheinen, so jage ihr getrost nach, und übe sie thätig, du und deine Kinder.

Bemerkungen über den Euthydem.

Plato scheint bey diesem Gespräch keinen andern Zweck gehabt zu haben, als die Ehre der wahren Philosophie gegen die Vorwürfe derer zu retten, die sie bloß nach dem Gewerbe beurtheilten, was gewinnsüchtige Sophisten oder sophistische Dialektiker damit trieben; und zu zeigen, daß sie, ihrer Natur und Bestimmung nach, etwas ganz anderes sey, als was jene Leute daraus machten. In dieser Absicht stellt er die Kunst der sophistischen Dialektik in ihrer ganzen Blöße dar, und zeigt, daß diese eitle und unnütze Schwätzerey ein eben so verächtliches als schädliches Ding sey, und mithin alle die Vorwürfe und nachtheiligen Urtheile verdiene, die gewisse politische Köpfe über die Philosophie überhaupt fällten. — Gegen diese Leute (welche den Werth der wahren Philosophie eben so wenig kannten, als sie auf der andern Seite geneigt waren, bloß dasjenige zu schätzen, was einen unmittelbaren Vortheil in politischer Rücksicht bringt, oder ein Mittel ist, zu Macht, Ehre und Reichthum zu gelangen), läßt Plato den ei-

genthümlichen Werth der Philosophie vom Sokrates vertheidigen, und zeigt, daß derselbe eben so unabhängig sey von den Mißbräuchen jener falsch berühmten Kunst der dialektischen Sophistik, als von den gemeinen, auf Unwissenheit und Eigennutz sich gründenden, Urtheilen der bloß politischen Köpfe.

Der Eingang oder die Einleitung ist schön und sehr fein angelegt. Man findet indessen ähnliche vor andern Platonischen Dialogen, zumahl solchen, die einen gleichen oder ähnlichen Zweck haben. Sokrates macht seinen Freund Kriton mit zwey neuen Sophisten aus Chios bekannt, die er selbst durch eine lange Unterredung, die er mit denselben gehabt, als wahre Allweise und Allbezwinger (Pansophen und Pankratiasten) habe kennen lernen, und erklärt, nach seiner ihm eigenen Ironie, er sey davon so bezaubert geworden, daß er sich entschlossen habe, ihr Schüler in der Dialektik zu werden. Weil er aber befürchtet, von ihnen nicht angenommen zu werden, will er den Kriton bereden, nicht nur selbst mit ihm zu gehen, sondern auch seine Söhne mit zu nehmen, weil die beyden Herrn durch diese, als eine wahre Lockspeise für sie, noch wohl am ersten gereitzt werden könnten, auch die Väter mit in ihre Schule zu nehmen. Da nun Kriton sich hiezu zwar bereit erklärt, doch aber erst gern wissen will, was man von den Leuten eigentlich lernen könnte, so veranlasset dieses den Sokrates, seinem Freunde jene ganze Unterredung, die er mit den beyden Sophisten gehalten, zu erzählen, welches ihm denn Ge-

legenheit gibt, jene Sophisten in ihrer ganzen Stärke und Blöße darzustellen.

Nach einer sehr zweckmäßigen Einleitung folgt eine kurze aber treffende Schilderung der beyden Sophisten (des Euthydem und Dionysodor), welche darauf hinausgeht, daß der Zweck ihres Aufenthalts in Athen sey, alle und jede Menschen, die nur bezahlen und lernen wollten, die Weisheit und Tugend zu lehren, weil sie, wie sie sich rühmten, dazu besser im Stande wären, als irgend ein Mensch auf der Erde.

Sokrates bewundert diese übermenschliche Weisheit, und fordert sie auf, der Gesellschaft sogleich einen Beweis davon zu geben, nähmlich durch die That zu zeigen, daß sie im Stande wären, nicht bloß diejenigen tugendhaft zu machen, die zum voraus schon überzeugt wären, daß die Tugend gelehrt werden könne, und daß unter allen angeblichen Lehrern derselben gerade Euthydem und Dionysodor sie am beßten lehren könnten, sondern auch diejenigen, die weder das Eine noch das Andere glaubten. Nachdem sie zur Antwort gegeben, dieß letztere gehöre allerdings mit zu ihrer Kunst, der gar nichts unmöglich sey, schlägt Sokrates eine Unterredung mit dem jungen Klinias vor, damit sie diesen überzeugten, daß man nach Weisheit und Tugend vor allen Dingen streben müsse, ihm selbst Liebe und Neigung dazu einflößen, und auf die Weise die Wahrheit ihrer Aussage bekräftigten. Sie lassen sich diesen Vorschlag gefallen, und lassen sich mit dem jungen Klinias, der von einer sehr vortheilhaften Seite geschilder

wird, in ein Gespräch ein, welches aber, wie alles Folgende, darauf hinaus geht, nicht, daß sie im mindesten etwas zur Rechtfertigung ihres Versprechens thun sollten, sondern, daß sie sich als unredliche, schalkhafte Schwätzer beweisen, die jeden Augenblick bereit sind, von jeder Sache das Ja und Nein zu behaupten, und zwar vermittelst solcher Künste, wie sie in mehrern Dialogen unseres Philosophen zur Schau gestellt werden. Eben dieß war jene berühmte Dialektik der Sophisten, die Plato bey jeder Gelegenheit in ihrem ganzen Unwerth darzustellen, und in ihrer Blöße zu zeigen sucht, und wovon ich zum Theil auch in den Anmerkungen sowohl zum Euthydem, als Parmenides geredet habe.

Uibrigens finden sich in diesem Gespräch viele höchst schätzbare Grundsätze und Ideen theils erklärt, theils bloß angegeben und gleichsam nur angedeutet, unter welchen folgende, als echte Proben Sokratischer Denkart und Weisheit, besonders merkwürdig sind:

1) Jedes Disputiren ist unnütz und verdient Verachtung, wobey es nicht darauf angesehen ist, die Wahrheit einer wichtigen Sache zu erforschen, und von einer erkannten Wahrheit andere zu überzeugen; sondern wobey man bloß auf Zänkerey und Rechthaberey ausgeht, nur sucht, die Menschen sich tributär zu machen, und sie durch einen gewissen Schein von Weisheit, Kunst und Geschicklichkeit von der wahren Weisheit abzuziehen. — (Solcher Menschen, die kein anderes Ziel ihrer Betriebsamkeit, als dieses, kannten, gab es zu allen

Zeiten, und auch jetzt fehlt es daran, leider! nicht.)

2) Alles Lernen und alle Kultur der Vernunft beruhet auf der wahren Kultur der Sprache, und einem ehrlichen und weisen Gebrauche derselben. Die Möglichkeit eines guten Gebrauchs der Sprache aber setzt eine genauere Kenntniß von den gegenseitigen Verhältnissen zwischen Sprache und Begriffen voraus; und diese Kenntniß ist das beßte Verwahrungsmittel gegen alle falsche Kunstgriffe einer schalkhaften Dialektik, und lehrt sie uns beurtheilen.

3) Auch die künstliche Dialektik macht noch keinen Menschen weise, d. i. sie lehrt ihn nicht Sachen als Sachen erkennen und wahre Begriffe bilden: sie betrifft nur die Form des Denkens und Räsonnirens, ohne daß deßhalb die Gedanken selbst, und die Begriffe, welche jemand dialektisch verbindet, gut und der Wahrheit gemäß zu seyn brauchen. Dieses sagt der Philosoph theils zur Beschämung der Sophisten, deren ganze Weisheit in der Kunst, über alles zu schwatzen, bestand; theils zur Belehrung seiner jungen Mitbürger, welche zum Theil glaubten, sie bekämen mit jener dialektischen Fertigkeit zugleich das Füllhorn aller Weisheit.

4) Die Glückseligkeit, wonach alle Menschen streben, beruhet nicht auf sogenannten guten Dingen, als Reichthum, vornehmer Geburt, Gesundheit, Schönheit, Ehre und Macht, sondern lediglich auf dem Besitze echter Weisheit und Tugend. Jene Dinge sind, weil sie Mittel zu guten Zwe-

cken werden können, wenn sie recht gebraucht werden, irgend wozu; Weisheit und Tugend aber sind an sich gut, weil sie keinen falschen Gebrauch gestatten, dahingegen ein rechter Gebrauch jener Dinge mit den Dingen selbst nicht nothwendig verknüpft ist.

5) Auch helfen alle, selbst die unerhörtesten Künste, zur Glückseligkeit an sich wenig oder nichts, so fern eben das von ihnen gesagt werden muß, was von den sogenannten guten Dingen gilt. Gäbe es auch eine Kunst, alles Holz und alle Steine in Gold zu verwandeln, oder uns unsterblich zu machen, so würde uns die letztere doch nicht eher helfen, als bis sie oder eine andere uns zugleich lehrte, einen wahren Gebrauch von jener Unsterblichkeit zu machen. Eine Kunst oder Wissenschaft, die ein Mittel zur Glückseligkeit seyn soll, muß uns nicht bloß den Erwerb einer guten Sache, sondern auch den Gebrauch des Erworbenen sicher lehren. Dieß sollte die Königliche oder Regierungskunst leisten, so fern alle andere Künste ihr gewissermaßen dienen: daß sie es aber in der That leiste, wird nur dann gesagt werden können, wenn offenbar gezeigt werden kann, daß sie die Menschen wirklich weise und wahrhaft tugendhaft mache.

6) Der edelste Dienst ist der, welchen jemand aus Liebe zur Weisheit übernimmt: er adelt alles, auch das Niedrigste, was jemand in dieser Absicht nur immer thun mag.

7) Der Werth der Philosophie bestehet nicht in der Kunst, über nichtswürdige Dinge zu schwätzen, oder alles dialektisch anzutasten und zu wi-

verlegen; er geht auch nicht verloren dadurch, daß es unwürdige Leute gibt, die so etwas als Philosophie treiben und angesehen wissen wollen; eben so wenig hängt er von den nachtheiligen Urtheilen solcher Leute ab, die, als bloß politische Köpfe, nur das gut oder schlecht finden, was es für sie ist: sondern die Philosophie hat, wie jede gute Sache, ihren ganz eigenthümlichen Werth, welchem man, ohne sich durch irgend ein Urtheil der Unwissenheit oder des Eigennutzes irre machen zu lassen, nachjagen, und den man durch die That und Ausübung selbst für sich bewähren muß.

8) Keine größere Thorheit gibt es, als wenn jemand in Ansehung der Kinder, die er etwa zeugen möchte, nur darum besorgt ist, daß sie von einer edlen Mutter gebohren, und reich werden, ohne auf eine gute Erziehung derselben, früh bedacht zu seyn.

9) Unter allen Classen von Menschen, die sich wozu bekennen, gibt es sehr viel schlechte Leute, und nur äußerst wenig gute und echte Männer, die man aber eben deßwegen auch nicht genug schätzen kann.

Erster
Alkibiades
oder
von der menschlichen Natur
(d. i. von der Erkenntniß seiner selbst.)

Sokrates. Alkibiades.

Sokrates.

O Sohn des Klinias, du wunderst dich wohl, daß ich, der ich dich unter allen am ersten liebte, jetzt, nachdem alle übrige dich bereits verlassen haben, dir allein noch treu bleibe; und besonders, daß, da jene dir bisher mit ihrem Geschwätz so lästig wurden, ich nun schon seit mehrern Jahren dich nicht einmahl angeredet habe. Was mich aber zurückgehalten hat, waren nicht Menschen, sondern die Kraft einer Gottheit, von der ich dir nachmahls mehr sagen will. Indessen, da dieses es mir jetzt nicht werth, nahe ich mich zu dir, und zwar in der guten Hoffnung, daß sie mir künftig hierin auch nicht entgegen seyn werde.

Ich habe dich während dieser Zeit genau beobachtet, und dein Betragen gegen deine Freunde so ziemlich erkannt. Wie viel ihrer auch waren, und wie edel sie auch denken mochten, hast du sie doch alle durch deinen Stolz von dir gescheucht. Warum du ihnen aber mit solcher Geringschätzung begegnet, das will ich dir sagen.

Uiberhaupt stehest du in den Gedanken, daß du gar keines Menschen zu irgend etwas bedürfest. Denn alles, was man Vorzüge des Körpers und der Seele nennen kann, glaubst du dermassen zu besitzen, daß du jedes andern Menschen entbehren zu können dich einbildest. Zuerst hältst du dich für den Schönsten und Wohlgewachsensten aller Griechen: und hierin hast du freylich Recht, wie jeder sehen kann. Alsdann glaubst du aus dem vornehmsten Geschlechte Athens, dieser mächtigsten Stadt in Griechenland, entsprossen zu seyn. Und hiebey rechnest du auf die grosse Menge der Freunden und Verwandten, die du sowohl von väterlicher als mütterlicher Seite hast. Jene sind lauter vorzügliche und treffliche Männer, die dich in jedem Falle unterstützen können, und diese eben so ansehnlich und zahlreich. Unter allen aber verlässest du dich am meisten auf Perikles, den Sohn des Xanthippus, welchen dein Vater dir und deinem Bruder zum Vormund verordnet hat, und der alles vermag, was er nur will, nicht blos in Athen, sondern auch in ganz Griechenland, und bey vielen fremden Nationen, die von Bedeutung sind. Hiezu kommt nun noch dein grosser Reichthum: indessen scheinst du mir auf diesen am wenigsten stolz zu seyn.

Stolz auf alle diese Vorzüge, spielteſt du bis jetzt den Herrn aller derer, die sich zeither um deine Liebe bewarben; und diese, da sie sich schwächer fühlten, liessen dir den Sieg. Du weißt das auch recht gut.

Daher bin ich überzeugt, daß du dich wun-

derst, aus welcher Absicht ich meine Liebe gegen dich noch nicht aufgegeben habe, und in welcher Hoffnung ich darin noch fortfahre, nachdem alle andere dich bereits aufgegeben haben.

Alkibiad. Du denkst vielleicht nicht, Sokrates, daß du mir nur ein wenig zuvorgekommen bist. Ich hatte mir nähmlich schon vorgenommen, dich zuerst anzureden, und eben diese Frage an dich zu thun: „was willst du doch, in aller Welt, und was treibt dich, daß du mir keine Ruhe lässest, mich immer und überall, wo ich auch seyn mag, so geflissentlich aufsuchst?" Allerdings muß ich mich über dein Betragen wundern, und möchte gern den Grund davon wissen.

Sokr. Wenn das wahr ist, was du sagst, daß du gern wissen möchtest, was ich hiebey für Absichten habe, so darf ich ja wohl hoffen, daß du mich ruhig und geduldig anhören werdest.

Alkibiad. Daran zweifle nicht! Rede nur.

Sokr. So höre denn. Du mußt dich indessen nicht wundern, wenn es mir eben so wenig leicht wird aufzuhören, als der Anfang mir schwer geworden ist.

Alkibiad. Ich bitte dich, Lieber, rede nur. Ich werde hören.

Sokr. So muß ich denn wohl. Freylich muß es für einen Liebhaber sehr bedenklich seyn, sich mit einem Manne einzulassen, der keinem seiner Freunde Gehör gibt. Jedoch muß ich das Herz fassen, dir meine Meinung zu sagen.

Hätte ich gefunden, Alkibiades, daß du mit den eben beschriebenen Vorzügen deines gegen-

wärtigen Zustandes völlig zufrieden wärest, und dabey, ohne weiter etwas zu wünschen, dein Leben beschliessen zu müssen glaubtest, o dann hätte ich, wie ich glaube, meine Liebe gegen dich schon längst aufgegeben. Nun aber kann ich dir deine eigenen weitern Absichten und Hoffnungen offenbaren, woraus du abnehmen wirst, daß ich immer sehr aufmerksam auf dich gewesen bin.

Mich dünkt, wenn ein Gott zu dir sagte: Alkibiades, willst du lieber bey dem Glücke, was du schon hast, leben, oder so gleich sterben, wenn dir alle Hoffnung zu noch grössern Dingen versagt wird? du würdest, denke ich, lieber den Tod wählen.

Nun will ich dir auch sagen, für welche Hoffnungen du lebst. Du denkst, wenn du nächstens vor dem Volke der Athenienser erscheinst (und das soll ja in wenig Tagen geschehen,) so willst du ihnen zeigen, daß du mehr Achtung verdienest, als weder Perikles, noch irgend einer der grossen Männer, die je gelebt haben; und hast du ihnen dieses gezeigt, dann glaubst du, der wichtigste Mann in unserm Staate zu werden; und wenn dieses, so auch leicht in andern Staaten, nicht blos Griechischen, sondern auch fremden, so viel deren in unserem Welttheile sind. Und wenn eben dieser Gott ferner zu dir sagte, du magst zwar über Europa herrschen; aber nach Asien überzugehen, um auch in jenem Welttheile zu herrschen, soll dir nicht erlaubt seyn: so würdest du, glaube ich, auch mit dieser Einschränkung nicht zufrieden, unter keiner andern Bedingung leben wollen, als wenn du,

mit einem Worte, die ganze Erde, so weit Menschen darauf wohnen, mit deinem Nahmen und deiner Macht erfüllen dürftest. Denn ausser dem Kyrus und Xerxes *) hältst du, glaube ich, keinen der Rede werth.

Daß du solche Gedanken und Hoffnungen hegest, ist nicht etwa Muthmassung von mir, nein, ich weiß es gewiß.

Uiberzeugt, daß ich die Wahrheit sage, wirst du hier vielleicht fragen, was soll das aber, Sokrates, zum Beweise dessen, was du mir erklären wolltest, warum du bis jetzt noch nicht von mir abgelassen hättest? Ich will es dir sagen, geliebter Sohn des Klinias und der Dinomache.

Alle jene Absichten kannst du ohne mich gar nicht erreichen: so groß ist der Einfluß, den ich mir auf dich und deine Unternehmungen beymesse. Eben deswegen glaube ich auch, daß der Gott es mir vorlängst nicht hat erlauben wollen, mit dir zu reden; daher wartete ich, bis er mir es zulassen würde. Denn wie du den Athenienſern zu zeigen hoffst, daß du ihr höchstens Zutrauen verdienst, und nach diesem Beweise sogleich alles mögliche auszurichten im Stande seyn werdest: so hoffe ich gleichfalls bey dir das Höchste auszurichten, wenn ich dir zeige, daß Niemand mehr, als ich, dein Zutrauen verdiene, so fern weder dein

*) Die beyden Mächtigsten aller Perſiſchen Monarchen, welche, wie die Beherrſcher des Perſiſchen Reichs überhaupt, bey den Griechen die groſſen Könige ſchlechthin genannt wurden.

Vormund, noch ein Verwandter, noch sonst irgend jemand im Stande ist, dir die Gewalt, wonach du strebst, zu verschaffen, ausser ich allein, freylich mit Gottes Hülfe.

Wie du noch jünger warst, und noch keine so grosse Hoffnungen hegtest, da verstattete mir der Gott, wie ich glaube, es deswegen nicht, mit dir zu reden, damit ich nicht ohne Nutzen redete. Jetzt aber will er es geschehen lassen, weil du mich nun wohl gern hören wirst.

Alkibiad. In Wahrheit, Sokrates, du kommst mir jetzt, nachdem du zu reden angefangen hast, noch weit seltsamer vor, als da du mir schweigend folgtest, ob ich gleich auch damahls aus dir gar nicht klug werden konnte. Ob ich jene Absichten wirklich hege, oder nicht, darüber scheinst du völlig entschieden zu seyn. Wollte ich es leugnen, so würdest du mir doch nicht glauben. Gut also! Gesetzt aber, ich gehe wirklich mit solchen Gedanken um, wie soll ich meinen Zweck blos durch dich, und ohne dich gar nicht erreichen können? Kannst du mir das zeigen?

Sokr. Verlangst du etwa zu wissen, ob ich dir einen weitläuftigen Vortrag halten kann, dergleichen du zu hören gewohnt bist *)? Das ist nun meine Sache eben nicht. Daß aber, was ich versichert habe, keine leere Worte sind, hoffe ich dir wohl zeigen zu können, wenn du mir nur einen kleinen Gefallen thun willst.

*) In den Schulen der Sophisten.

Alkibiad. Gern will ich das, wenn es mir nicht zu lästig ist.

Sokr. Sollte es dir zu lästig seyn, auf vorgelegte Fragen zu antworten?

Alkibiad. Das nicht.

Sokr. Nun so antworte.

Alkibiad. Frage nur.

Sokr. Darf ich dich fragen als einen, der die Absichten wirklich hegt, die ich dir beymesse?

Alkibiad. Sey es drum, wenn du es so willst, damit ich nur endlich erfahre, was du zu sagen hast.

Sokr. Nun wohlan! Du bist, wie ich sage, willens, nächstens in der Versammlung der Athenienser aufzutreten, um ihnen Rath zu ertheilen. Gesetzt nun, ich faßte dich, wenn du jetzt eben den Richterstuhl betreten wolltest, und fragte; in Ansehung welcher Dinge, Alkibiades, worüber die Athenienser sich etwa berathschlagen wollen, denkst du aufzutreten, um ihnen Rath zu ertheilen? doch wohl in Ansehung derer, worüber du bessere Einsichten, als sie, hast? was würdest du mir da antworten?

Alkibiad. Freylich, würde ich sagen, in Ansehung derer, worüber ich bessere Einsichten, als sie, habe.

Sokr. Uiber die Dinge also, die du verstehst, bist du geschickt, guten Rath zu ertheilen?

Alkibiades. Unstreitig.

Sokr. Du verstehst doch wohl bloß das, was du entweder von andern gelernt, oder selbst gefunden hast?

Alkibiad. Sonst nichts.

Sokr. Könntest du wohl je etwas gelernt oder selbst erfunden haben, ohne es lernen oder erforschen zu wollen?

Alkibiad. Unmöglich.

Sokr. Kannst du aber je den Willen gehabt haben, das erst zu lernen oder zu erforschen, was du schon zu wissen glaubtest?

Alkibiad. Keinesweges.

Sokr. War einmahl eine Zeit, da du das, was du jetzt weißt, noch nicht zu wissen glaubte?

Alkibiad. Unstreitig.

Sokr. Nun weiß ich so ohngefähr, was du gelernt hast. Sollte ich etwas nicht wissen, so sage es mir. Du hast, so viel ich weiß, Lesen und Schreiben, die Laute zu spielen und Ringen gelernt. Denn die Flöte zu spielen wolltest du nie lernen. Dieß wären also die Dinge, die du verstehst, wenn du nicht etwa noch sonst etwas gelernt hast, ohne daß ich es weiß. Ich vermuthe es aber kaum, da du weder bey Tage noch des Nachts ausgegangen bist, ohne daß ich es gewußt hätte.

Alkibiad. Ich habe in der That sonst keine Lehrer gehabt, als darin.

Sokr. Würdest du also, wenn etwa die Athenienser sich über die Rechtschreibung berathschlagten, auftreten, um ihnen Rath zu ertheilen?

Alkibiad. Nein, so wahr ich lebe, nicht.

Sokr. Aber die Akkorde auf der Laute?

Alkibiad. Eben so wenig.

Sokr. Und was zur Geschicklichkeit im Rin-

gen erfordert wird, darüber pflegt in den Staatsversammlungen auch eben nicht die Rede zu seyn.

Alkibiad. Worüber müßten sie sich denn berathschlagen, wenn du ihnen solltest Rath ertheilen können? doch wohl nicht über Bausachen?

Alkibiad. Nein.

Sokr. Denn hierin würde der Baumeister besser, als du, rathen können.

Alkibiad. Das ist wahr.

Sokr. Auch nicht über Wahrsagungen?

Alkibiad. Nein.

Sokr. Denn auch hierüber weiß der Wahrsager mehr, als du.

Alkibiad. Gewiß.

Sokr. Er sey klein oder groß, schön oder häßlich, von vornehmer oder niedriger Geburt.

Alkibiad. Das thut nichts.

Sokr. Denn nur Kenntniß, nicht Reichthum ist es, wodurch jemand im Stande ist, Rath zu ertheilen, worin es auch sey.

Alkibiad. Das ist gewiß.

Sokr. Sonach wird es den Athenienfern nicht darauf ankommen, ob der Rathgeber arm oder reich ist, wenn es ihnen um die Gesundheit der Bürger zu thun ist, vielmehr werden sie sich hier nach dem Rathe eines geschickten Arztes umsehen.

Alkibiad. Natürlich.

Sokr. Was könnte es also wohl seyn, worüber sie sich berathschlagen müßten, wenn du befugt seyn wolltest, ihnen Rath zu ertheilen?

Alkibiad. Wenn sie sich, Sokrates, über ihre eigene Angelegenheiten berathschlagen.

Sokr. Etwa über den Schiffbau, wie nähmlich die Schiffe gebauet werden müßten?

Alkibiad. Nein, Sokrates.

Sokr. Weil du, denke ich, vom Schiffbau nichts verstehst. Ist dieß der Grund, oder hast du sonst einen?

Alkibiad. Keinen, als diesen.

Sokr. Von welchen Angelegenheiten der Athenienser redest du denn sonst?

Alkibiad. Wenn sie sich über Krieg oder Frieden oder sonst eine Staatsangelegenheit berathschlagen, Sokrates.

Sokr. Meinst du, wenn die Frage untersucht wird, mit wem Friede zu schließen, oder mit wem Krieg zu führen sey, und auf welche Art?

Alkibiad. Gerade dieß.

Sokr. Doch wohl mit denen, mit welchen es am beßten ist?

Alkibiad. Freylich.

Sokr. Und dann, wann es am beßten ist?

Alkibiad. Unstreitig.

Sokr. Und so lange, als es gut ist?

Alkibiad. Ohne Zweifel.

Sokr. Wir wollen annehmen, die Athenienser überlegten, gegen welche Kämpfer man mit dem ganzen Körper, und gegen welche man nur mit den Händen ringen, und wie man sich dabey regieren müsse? wer würde da einen bessern Rath ertheilen können, du oder der Kampfmeister?

Alkibiad. Der Kampfmeister unstreitig.

Sokr. Kannst du mir denn sagen, worauf der Kampfmeister bey seinen Vorschriften eigentlich

sehen würde, mit wem man ringen müße und mit wem nicht? wann und auf welche Art? Ich will damit so viel sagen: würde sein Rath nicht dahin ausfallen, daß man ringen müße, mit welchen es besser wäre, als mit andern?

Alkibiad. Ohne Zweifel.

Sokr. Und so lange es besser ist?

Alkibiad. Unstreitig.

Sokr. Und dann, wann es besser ist?

Alkibiad. Freylich.

Sokr. Muß nicht auch der Sänger bey seinem Gesange die Laute rühren, und abgemessene Bewegungen machen?

Alkibiad. Das muß er.

Sokr. Gerade dann, wann es besser ist?

Alkibiad. Unstreitig.

Sokr. Und so lange es besser ist?

Alkibiad. Auch das.

Sokr. Wie nun? Da du in beyden Fällen von einem Bessern redest, sowohl in Ansehung des Lautenspiels, welches dem Sänger zur Begleitung dient, als des Ringens: wie nennst du nun dieß Bessere beym regelmäßigen Lautenspiel? Beym Ringen nenne ich es das Gymnastische *): wie nennst du also jenes?

Alkibiad. Ich verstehe dich nicht.

Sokr. Du darfst mir nur folgen. Meine Antwort war, das Bessere sey das durchaus Regelmäßige: regelmäßig aber ist, was der Kunst gemäß ist: nicht wahr?

*) Das den Regeln dieser Kunst Angemessene oder das Kunstmäßige in Ansehung des Ringens.

Alkibiad. Unstreitig.

Sokr. Diese Kunst war nun die Gymnastik?

Alkibiad. Ja.

Sokr. Demnach sagte ich, das Bessere beym Ringen sey das Gymnastische.

Alkibiad. Das war es, was du sagtest.

Sokr. War das denn richtig gesagt?

Alkibiad. Wie ich glaube.

Sokr. Nun so sage mir einmahl (denn es ist doch gut, wenn du auch die Kunst des guten Ausdrucks lernst *), was ist das erstlich für eine Kunst, wozu sowohl das Lautenspiel, als der Gesang, nebst der regelmäßigen Bewegung gehört? Wie nennt man diese Kunst überhaupt? Weißt du es noch nicht?

Alkibiad. Nein.

Sokr. Versuche es einmahl auf die Art. Welche Göttinnen sind es, die dieser Kunst vorstehen?

Alkibiad. Meinst du die Musen, Sokrates?

Sokr. Eben diese. Nun so besinne dich, welche Benennung hat diese Kunst von ihnen erhalten?

Alkibiad. Die der Musik **) meinst du wohl.

*) Da du doch als Rathgeber in öffentlichen Angelegenheiten auftreten, und dich durch Beredsamkeit wichtig machen willst.

**) D. i. die Kunst, die von den Musen kommt: wel-

Sokr. Ganz recht! Was ist nun das, was den Regeln dieser Kunst gemäß ist? wie ich dir vorhin benannte, was den Regeln der Gymnastik gemäß ist. Wie willst du es nennen? wie geschiehet es?

Alkibiades. Musikalisch, denke ich.

Sokr. Ganz recht. Nun weiter! Das Bessere bey Krieg und Frieden, wie nennst du das? Wie du so eben das Bessere in dem einen Falle das Musikalischere, und in dem andern das Gymnastischere nennen mußtest, so benenne mir nun auch hier das Bessere.

Alkibiad. In Wahrheit, das weiß ich nicht.

Sokr. Dann mußt du dich ja schämen. Wenn du über solche und solche Speisen redetest und Rath ertheiltest, daß nähmlich die eine besser sey, als die andere, und gerade jetzt und in dem Maaße besser, und es fragte dich jemand: was nennst du das Bessere? so würdest du ihm sagen können, das Gesundere, ob du dich gleich für keinen Arzt ausgibst. Aber über das, was du doch verstehen, und in Ansehung dessen du als Sachkundiger urtheilen willst, über dieses, sage ich, willst du dich fragen lassen, und dich nicht schämen, wenn du nichts zu sagen weißt? Findest du das nicht schimpflich?

Alkibiad. Gar sehr.

Sokr. So überlege denn und sage mir, wocher Nahme indessen auch noch mehr in sich begriff, als was wir eigentlich Musik nennen.

auf geht wohl das Bessere bey Krieg und Frieden, mit wem es sich gebührt?

Alkibiad. Ich mag hin und her denken, ich finde es nicht.

Sokr. Weißt du nicht, unter welchen gegenseitigen Beschwerden man zum Kriege schreitet, und wie man das nennt, wodurch man bewogen wird, einen Krieg anzufangen?

Alkibiad. Das weiß ich. Man beschwert sich über Betrug, Gewaltthätigkeit und Beraubung.

Sokr. Gut! Aber wie (aus welchem Grunde) beschwert man sich, dieses erlitten zu haben? wie nennt man den Unterschied zwischen dem so oder so?

Alkibiad. Meinst du hiemit das, Sokrates, wenn man sagt, mit Recht oder Unrecht?

Sokr. Eben dieses.

Alkibiad. Das bedeutet denn freylich einen sehr mächtigen Unterschied.

Sokr. Nun frägt sich, gegen welche Staaten wirst du den Athenienfern rathen Krieg zu führen: gegen die gerecht oder ungerecht verfahrenden?

Alkibiad. Seltsame Frage! Dächte auch jemand, daß man gegen die gerecht verfahrenden Krieg führen müsse, er würde es doch nicht sagen.

Sokr. Weil ein solcher Krieg, denke ich, unrechtmäßig wäre.

Alkibiad. Allerdings, und dazu auch unrühmlich, wie mich dünkt.

Sokr. Du wirst also bey deinen Vorschlägen auch immer das, was gerecht ist, vor Augen haben.

Alkibiad. Nothwendig.

Sokr. Ist nun, wonach ich eben fragte, das Bessere beym Führen oder Nichtführen eines Krieges, und in Ansehung der Frage, mit wem man Krieg führen müsse, und mit wem nicht, wann und wann nicht, ist, sage ich, dieses Bessere wohl etwas anderes, als das Gerechtere?

Alkibiad. Ich glaube, nichts anderes.

Sokr. Allein, lieber Alkibiades, solltest du vielleicht selbst nicht wissen, daß du hierin keine Einsicht hast, oder hast du sie, ohne mein Wissen, etwa erlernt, und einen Lehrer gehabt, der dich lehrte, das Gerechtere und Ungerechtere zu beurtheilen? Und wer wäre dieser Mann? Sage es mir, damit ich gleichfalls mich mit ihm als Schüler von dir zuführen lasse.

Alkibiad. Du spottest, Sokrates.

Sokr. Nein, beym Gott unserer Freundschaft! bey dem ich am wenigstens gern falsch schwören möchte. Aber kannst du, so sage mir, wer ist der Mann?

Alkibiad. Wenn ich nun keinen zu nennen wüßte, meinst du denn, daß ich auf keine andere Weise Begriffe von dem, was recht und unrecht ist, haben kann?

Sokr. Das wohl, wenn du sie selbst erfunden hast.

Alkibiad. Sollte ich das denn nicht?

Sokr. O ja, wenn du darüber nachgeforscht hast.

Alkibiad. Glaubst du etwa nicht, daß ich darüber nachgeforscht habe?

Sokr. Ich glaube das gern, wenn du anders nicht gedacht hast, du wüßtest bereits, was dazu erfordert wird.

Alkibiad. Sollte das denn nie gewesen seyn?

Sokr. Schön! Kannst du mir wohl die Zeit angeben, da du noch nicht zu wissen geglaubt, was gerecht und ungerecht sey? Sage mir, war es im vorigen Jahre, da du darüber nachforschtest, und es noch nicht zu wissen glaubtest, oder glaubtest du es damahls schon? Sage mir die Wahrheit, damit wir nicht so ganz zwecklos reden.

Alkibiad. Damahls glaubte ich es schon zu wissen.

Sokr. Auch schon vor drey, vier, fünf Jahren?

Alkibiad. Ja!

Sokr. Vor der Zeit warst du noch ein Knabe, nicht wahr?

Alkibiad. Ja.

Sokr. Und daß du es als Knabe schon zu wissen glaubtest, dessen bin ich gewiß.

Alkibiad. Woher das?

Sokr. Ich habe dich öfters, da du noch Knabe warst, in der Schule und sonst wo, auch

wenn du mit Knöcheln *) oder sonst ein Spiel spielt=
test, angehört, und gefunden, daß du über Recht
und Unrecht keinesweges verlegen warst, sondern
laut und mit aller Zuversicht behauptetest, dieser
oder jener Knabe sey ein böser Bube und thut dir
Unrecht. Ist es nicht wahr?

Alkibiad. Aber was sollte ich denn thun,
wenn jemand mir Unrecht that?

Sokr. Wenn du in dem Falle wärst, nicht
zu wissen, ob jemand Unrecht thäte oder nicht,
könntest du denn wohl fragen, was soll ich thun?

Alkibiad. Aber in diesem Falle war ich
nicht, sondern ich wußte es gewiß, daß mir Un=
recht geschehen.

Sokr. Mithin glaubtest du ja schon als
Knabe zu wissen, was Recht oder Unrecht sey.

Alkibiad. Freylich, und ich wußte es auch.

Sokr. Und wann wärst du durch eigenes
Nachdenken zu dieser Einsicht gelangt? doch nicht
zu der Zeit, da du sie bereits zu haben glaubtest?

Alkibiad. Nein.

Sokr. Wann war es denn, da du noch nicht
zu wissen glaubtest? Besinne dich. Du wirst keine
solche Zeit finden.

Alkibiad. In Wahrheit, Sokrates, ich
weiß keine anzugeben.

*) In den Gesprächen des Erasmus, welches Astran-
galismus sive talorum lusus überschrieben ist, findet
sich eine genaue Beschreibung dieses Spiels, und
auch der Knöchel (αστραγγελων), die dazu gebraucht
wurden.

Sokr. Durch eigenes Nachdenken bist du also nicht zu dieser Einsicht gelangt.

Alkibiad. Es scheint mir selbst nicht.

Sokr. Aber auch durch Unterricht, sagtest du vorhin, hättest du sie nicht bekommen. Wenn du sie also weder aus dir selbst, noch von andern hast, wie und woher hast du sie denn?

Alkibiad. Es war vielleicht nicht recht bedacht, wenn ich sagte, ich wüßte es aus mir selbst.

Sokr. Und wie denn sonst?

Alkibiad. Durch Unterricht, glaube ich, bin ich dazu, wie alle andere Menschen, gekommen. —

Sokr. Da sind wir wieder, wo wir vorhin standen. Von wem hast du es denn gelernt? das sage mir doch.

Alkibiad. Von der Menge.

Sokr. Das ist wahrlich kein geschickter Lehrer, diese Menge, worauf du dich berufst.

Alkibiad. Wie? und diese wäre nicht geschickt, einen etwas zu lehren?

Sokr. Nicht einmahl, wie man beym Brettspiel ziehen oder nicht ziehen muß, das doch in gar keinen Betracht kommt gegen die Wichtigkeit der Frage, was Recht oder Unrecht sey. Meinst du das nicht auch?

Alkibiad. Allerdings.

Sokr. Jene Menge sollte also nicht im Stande seyn, das Unwichtigere zu lehren, wohl aber das Wichtigere?

Alkibiad. Das glaube ich allerdings, weil

sie im Stande ist, einen viele Dinge zu lehren, die wichtiger sind, als das Brettspiel.

Sokr. Zum Beyspiel?

Alkibiad. Wie man Griechisch reden muß, welches ich von ihr gelernt habe. Ich wüßte wenigstens keinen, der hierin mein Lehrer gewesen wäre, als eben jene Menge, die du für einen sehr ungeschickten Lehrer erklärst.

Sokr. Ja, Liebster, was diesen Punct anbetrifft, so ist die Menge darin ein recht guter Lehrer, und man kann sie mit Recht dafür erkennen.

Alkibiad. Warum das?

Sokr. Weil sie dazu alle Eigenschaften hat, die ein guter Lehrer haben muß.

Alkibiad. Wie meinst du das?

Sokr. Weißt du nicht, daß, wenn jemand irgend etwas lehren will, er es zuvor selbst verstehen muß?

Alkibiad. Unstreitig.

Sokr. Auch, daß Menschen, die einer Sache gewiß sind, eben darin auch mit einander übereinstimmen, und nicht verschiedener Meinung seyn müssen?

Alkibiad. Auch das.

Sokr. Wenn sie aber über gewisse Dinge uneins sind, werden wir da wohl sagen, daß sie es verstehen, oder ihrer Sache gewiß sind *)?

*) Nähmlich, was das Wesentliche einer Sache, und das Eigenthümliche einer Kunst oder Wissenschaft überhaupt anbetrifft, so weit dasselbe von undestrittenen und ausgemachten Grundsätzen abhängt.

Alkibiad. Nein.

Sokr. Wie könnten sie also eben darin andere unterrichten?

Alkibiad. Freylich nicht.

Sokr. Wie nun? scheint dir die Menge darüber wohl uneins zu seyn, was Stein oder Holz ist? Frage wen du willst, wird nicht jeder bey den Worten dasselbe denken, und nach denselben Dingen greifen, wenn er einen Stein oder ein Stück Holz haben will? Und ist es nicht so mit allen Dingen der Art? denn dieß verstehest du doch, unter dem Griechisch können, oder nicht?

Alkibiad. Allerdings.

Sokr. Hierin stimmen also, wie gesagt, die Menschen auch überein, Bürger mit Bürger und Staat mit Staat: über die Bedeutung und den Gebrauch der Wörter für solche Dinge entzweyen sie sich nicht.

Alkibiad. Nein.

Sokr. Mithin wären sie eben darin auch gute Lehrer.

Alkibiad. Ohne Zweifel.

Sokr. Wenn wir daher jemanden in solchen Dingen Kenntnisse verschaffen wollten, so würden wir ihn mit Recht zu der Menge gleichsam in die Schule schicken.

Alkibiad. Freylich.

Sokr. Wollten wir aber, daß ein solcher nicht bloß lernte, was Menschen oder Pferde sind, sondern auch, welche darunter die schnellsten sind, wäre die Menge auch da noch geschickt, ihn zu belehren?

Alki-

Alkibiad. Hierüber nicht.

Sokr. Schiene dir das nicht ein hinreichender Beweis zu seyn, daß sie dieß nicht versteht, und keinen tüchtigen Lehrer hierüber abgeben kann, weil sie hierüber mit sich selbst so sehr uneins ist?

Alkibiad. Freylich.

Sokr. Und wenn wir nicht bloß wissen wollten, wer ein Mensch ist, sondern auch, wer ein gesunder oder kranker Mensch ist, würden wir hierüber von der Menge einen zuverlässigen Unterricht erwarten können?

Alkibiad. Gewiß nicht.

Sokr. Du dürftest nur auf die Verschiedenheit ihrer Meinungen sehen, um einen hinreichenden Beweis zu haben, daß sie dazu ein untauglicher Lehrer ist.

Alkibiad. Freylich.

Sokr. Aber wie nun in Ansehung der Frage von gerechten Menschen und Handlungen — scheinen dir da die Leute mit sich selbst und unter einander eins zu seyn?

Alkibiad. Nichts weniger, Sokrates.

Sokr. Vielleicht streiten sie hierüber am meisten?

Alkibiad. Sehr.

Sokr. Wenigstens wirst du, wie ich glaube, nie gesehen oder gehört haben, daß Menschen über Gesundheit und Krankheit dermaßen uneins geworden, das sie deßhalb zu den Waffen gegriffen und sich einander ermordet hätten.

Alkibiad. Nein.

Sokr. Daß sie das aber wegen Recht und Unrecht gethan haben, ist dir gewiß bekannt. — Wenn du es auch nicht selbst gesehen hast, so weißt du es doch von andern, und besonders aus dem Homer, dessen Odyssee sowohl als Iliade du gelesen hast.

Alkibiad. Allerdings, Sokrates.

Sokr. Enthalten diese Gedichte wohl etwas anderes, als Zwist über Recht und Unrecht?

Alkibiad. Nichts anders.

Sokr. Und verursachte nicht eben dieser Zwist unter den Achiven und Trojanern, unter den Buhlern der Penelope und dem Ulysses, Kampf und Mord?

Alkibiad. Du hast Recht.

Sokr. Auch die blutigen Gefechte und Ermordungen zwischen den Athenienfern, Lacedämoniern und Böotiern bey Tanagra, und nachmahls bey Koronea (worin auch dein Vater Klinias blieb), entstanden, glaube ich, aus nichts anders, als aus einem Zwist über Recht und Unrecht. — Meinst du nicht?

Alkibiad. Du hast Recht.

Sokr. Haben alle diese nun wohl die Sache verstanden, worüber sie so sehr entzweyet waren, daß sie so gar das Aeußerste gegen einander versuchten?

Alkibiad. Wenigstens scheint es nicht.

Sokr. Und doch willst du Lehrer empfehlen, von denen du selbst sagst, daß sie die Sache nicht verstehen?

Alkibiad. So scheint es.

Sokr. Wie läßt es sich nun wohl denken, daß du selbst gewisse Einsichten hast in das, was Recht und Unrecht ist, da du eben hierüber so hin und her schwankst, und zu erkennen gibst, daß du dazu weder durch Unterricht noch durch eigenes Nachforschen gelangt bist?

Alkibiad. Nach dem, was du sagst, läßt es sich freylich nicht vermuthen.

Sokr. Siehest du, Alkibiades, das war wieder nicht recht gesprochen.

Alkibiad. Was?

Sokr. Daß du sprichst, ich sagte das.

Alkibiad. Ey nun, sagst du denn nicht, daß ich von Recht und Unrecht nichts verstehe?

Sokr. Nicht doch.

Alkibiad. Ich denn?

Sokr. Freylich.

Alkibiad. Wie so?

Sokr. Das kannst du hieraus abnehmen. Fragte ich dich, was ist mehr, Eins oder Zwey? so würdest du sagen: Zwey!

Alkibiad. Das würde ich.

Sokr. Um wie vielmehr?

Alkibiad. Um eins.

Sokr. Wer von uns beyden sagt nun, daß Zwey mehr als Eins sind?

Alkibiad. Ich.

Sokr. Ich fragte nun, und du antwortetest?

Alkibiad. Ja.

Sokr. Wer behauptete nun in diesem Falle, ich, der Fragende, oder du, der Antwortende?

Alkibiad. Ich.

Sokr. Eben so, wenn ich fragte, aus welchen Buchstaben bestehet der Nahme Sokrates? und du nenntest sie, wer hätte es eigentlich gesagt?

Alkibiad. Ich.

Sokr. Nun sage mir mit einem Worte: wenn gefragt und geantwortet wird, wer ist da der Behauptende? der Fragende oder der Antwortende?

Alkibiad. Ich denke, Sokrates, der Antwortende.

Sokr. That ich nun vorhin wohl etwas anders, als fragen?

Alkibiad. Du fragtest bloß.

Sokr. Und du antwortetest?

Alkibiad. Freylich.

Sokr. Wer von uns beyden hat das Gesagte nun eigentlich behauptet?

Alkibiad. Offenbar ich, Sokrates, nach dem, was ich selbst eingestanden habe.

Sokr. Wurde nun nicht behauptet, daß der schöne Alkibiades, des Klinias Sohn, von Recht und Unrecht nichts verstünde, es aber doch glaubte, und willens wäre, in der Versammlung der Athenienser öffentlich aufzutreten, um diesen zu rathen in Sachen, wovon er nichts verstehe? War das nicht die Behauptung?

Alkibiad. Ich gestehe es.

Sokr. Hier trifft also ein, Alkibiades, was Euripides irgendwo sagt: „Nicht von mir, sondern von dir selbst hast du dieß gehört.“ Denn nicht ich habe das von dir behauptet, sondern du selbst, und du beschuldigst mich dessen ohne Grund.

Alkibiad. Das ist wohl wahr.

Sokr. Dein Vorhaben, Beßter, Dinge zu lehren, die du nicht verstehst, noch je zu lernen gesucht hast, ist wahrlich nicht klug.

Alkibiad. Aber, Sokrates, ich glaube, die Athenienser und andere Griechen berathen sich wohl selten über das, was mehr oder weniger gerecht oder ungerecht ist. Sie setzen dieß nähmlich als bekannt voraus. Daher lassen sie sich auf keine solche Untersuchung ein, sondern überlegen nur, welche Unternehmungen ihnen die nützlichsten seyn werden. Denn meiner Meinung nach ist gerecht und nützlich nicht einerley. Viele grobe Verbrecher haben Vortheil von ihren Missethaten, wie auf der andern Seite manchem, der recht handelte, dieses nicht zuträglich war.

Sokr. Gesetzt aber, gerecht und zuträglich wären höchst verschiedene Dinge, glaubst du denn, das wenigstens zu wissen, was den Menschen zuträglich ist, und warum es das ist?

Alkibiad. Warum nicht, Sokrates? nur mußt du nicht wieder fragen, von wem ich dieß gelernt, oder wie ich es durch eigenes Nachdenken gefunden habe?

Sokr. Das machst du schön. Wenn du etwas ohne Grund behauptest, und man kann die Unrichtigkeit dieser Behauptung aus eben den Gründen beweisen, nach welchen auch eine vorhergehende Behauptung falsch war, so willst du ganz neue Beweise hören, und betrachtest die vorigen als ein abgenutztes Kleid, das du nicht mehr anziehen willst: vielmehr soll man dir ein ganz neues, noch

gar nicht gebrauchtes Argument bringen. Allein ich werde mich an deine Ausflüchte bey dieser Untersuchung nicht kehren, und demungeachtet fragen, woher du gelernt hast, was nützlich ist, und wer dein Lehrer hierin gewesen. Kurz, ich wiederhohle alle meine vorigen Fragen. Da wird sich denn bald zeigen, daß du auf denselben Fleck zurück kömmst, und nicht im Stande bist, zu zeigen, weder daß du durch eigenes Nachdenken, noch daß du durch Unterricht zur Kenntniß des Nützlichen gelangt seyst.

Indessen, da dein Geschmack hierin so ekel ist, und du nicht gern einerley zweymahl kostest, so will ich es dahin gestellt seyn lassen, ob du in der That weißt, was den Athenienfern nützlich ist, oder nicht. Aber das müßtest du mir doch wohl zeigen, ob gerecht und nützlich einerley, oder zwey verschiedene Dinge sind: warum thust du das nicht? Zu diesem Zweck überlasse ich es dir, ob du lieber mich fragen willst, wie ich es bisher mit dir gemacht habe, oder geneigter bist, deine eigenen Gedanken in einer hinter einander fortgehenden Rede vorzutragen.

Alkibiad. Aber ich weiß nicht, Sokrates, ob ich im Stande seyn möchte, vor dir einen zusammenhangenden Vortrag zu thun.

Sokr. Nun so stelle dir, mein Lieber, doch nur vor, ich wäre das versammelte Volk der Athenienser. Von diesem wirst du ja einen jeden besonders überreden müssen, nicht wahr?

Alkibiad. Freylich.

Sokr. Muß nicht jemand im Stande seyn, über eine Sache, die er versteht, sowohl jeden ein-

zelnen Menschen für sich als eine ganze Menge beysammen zu belehren, wie z. B. der Sprachlehrer die Buchstaben lehrt, er mag einen oder viele vor sich haben?

Alkibiad. Du hast Recht.

Sokr. Gilt eben das nicht auch von Rechnungen und Zahlen, die derselbe Mann so gut einen als vielen lehrt?

Alkibiad. Richtig.

Sokr. Und wer das versteht, ist ein Rechenmeister?

Alkibiad. Unstreitig.

Sokr. So wirst du denn gleichfalls im Stande seyn, wovon du eine Menge überzeugen kannst, eben davon auch einen einzigen zu überzeugen.

Alkibiad. Das sollte seyn.

Sokr. Es sind ja Dinge, die du verstehst?

Alkibiad. Ja.

Sokr. Das also, wodurch sich der Redner vor einem ganzen Volke von demjenigen, der sich nur freundschaftlich mit einem einzigen unterredet, unterscheidet, bestünde bloß darin, daß jener einen ganzen Haufen auf einmahl, dieser nur einzelne zu überzeugen hat.

Alkibiad. So scheint es.

Sokr. Wohlan denn! da derselbe Mann im Stande seyn muß, sowohl eine ganze Menge als einzelne zu überzeugen; so mache einmahl mit mir einen Versuch, und zeige, daß es Fälle gäbe, wo Gerechtigkeit nicht nützlich ist.

Alkibiad. Du bist ein rechter Plagegeist, Sokrates.

Sokr. So will ich denn, um dich recht zu plagen, dir das Gegentheil von dem beweisen, was du mir nicht zeigen willst.

Alkibiad. Das thue.

Sokr. Antworte nur auf meine Fragen.

Alkibiad. Nein, sondern rede du für dich.

Sokr. Wie so? wünschest du nicht beßtmöglichst überzeugt zu werden?

Alkibiad. Allerdings.

Sokr. Und wärst es alsdann, wenn du selbst gestehen mußt, daß die Sache sich so und so verhält?

Alkibiad. Ich glaube ja.

Sokr. Nun so antworte. Wenn du es nicht aus deinem eigenen Munde hörst, daß Gerechtigkeit auch nützlich ist, so sollst du es keinem andern auf sein Wort glauben.

Alkibiad. Das werd' ich auch nicht. Doch ich muß wohl antworten, und denke nicht, daß es mir Nachtheil bringen werde.

Sokr. Was du doch für ein Prophet bist! Sage mir denn: hältst du einige Dinge, die gerecht sind, für nützlich, andere hingegen, die es auch sind, für schädlich?

Alkibiad. Ja.

Sokr. Auch daß einige dieser Dinge rühmlich seyen, andere nicht?

Alkibiad. Wie meinst du das?

Sokr. Ob du glaubst, daß schon jemand Handlungen gethan habe, die gerecht, dabey aber schändlich waren.

Alkibiad. Nein.

Sokr. Alles Gerechte wäre daher auch rühmlich?

Alkibiad. Unstreitig.

Sokr. Aber wie nun in Ansehung des Rühmlichen selbst? Ist alles, was diesen Nahmen verdient, auch gut, oder nur einiges, und einiges nicht?

Alkibiad. So viel ich glaube, Sokrates, sind manche rühmliche Dinge übel oder böse.

Sokr. Auch schändlich manche gute?

Alkibiad. Ja.

Sokr. Zielst du damit auf solche Fälle, daß z. B. schon manche, die im Kriege einem Freunde oder Angehörigen zu Hülfe kamen, Wunden bekommen, oder gar ihr Leben eingebüßt haben, da hingegen andere, die dieses nicht thaten, wenn sie gleich gesollt hätten, gesund nach Hause gingen?

Alkibiad. Ganz recht.

Sokr. Dergleichen Hülfsleistungen nennst du also rühmlich, so fern man dadurch zu retten sucht, welche man retten soll. Dieß ist doch wohl eben das, was man sonst Tapferkeit nennt?

Alkibiad. Allerdings.

Sokr. Uibel oder böse hingegen in dieser Rücksicht den Tod oder die Wunden?

Alkibiad. Ja.

Sokr. Nun sind Tapferkeit und Tod doch zwey verschiedene Dinge?

Alkibiad. Unstreitig.

Sokr. Mithin ist das „seinem Freunde Hülfe leisten," auch nicht in einerley Rücksicht rühmlich und zugleich böse?

Alkibiad. Nein, wie es scheint.

Sokr. Bedenke demnach, ob nicht das Rühmliche in eben der Rücksicht, wonach es rühmlich ist, zugleich auch gut sey. Was unsern gegebenen Fall anbetrifft, so behauptest du, daß jene Hülfleistung in Rücksicht auf die dadurch bewiesene Tapferkeit rühmlich sey. Uiberlege also, ob selbst diese Tapferkeit etwas Gutes oder Böses sey. Untersuche diese Frage auf die Art: welches von beyden wünschest du dir, Gutes oder Böses?

Alkibiad. Gutes.

Sokr. Das Möglichstgute?

Alkibiad. Ohne Zweifel.

Sokr. Und du möchtest dich dessen am allerwenigsten gern beraubt sehen?

Alkibiad. Am wenigsten.

Sokr. Wie nun in Ansehung der Tapferkeit? Um wie vieles möchtest du sie wohl hingeben?

Alkibiad. Ich möchte nicht einmahl leben, wenn ich dabey ein feiger Mensch seyn sollte.

Sokr. Feigheit scheint dir also das größte Uibel zu seyn?

Alkibiad. Allerdings.

Sokr. Du schätzest sie dem Tode gleich, wie es scheint.

Alkibiad. Das thue ich.

Sokr. Sind nun von Tod und Feigheit das gerade Gegentheil nicht Leben und Tapferkeit?

Alkibiad. Ja.

Sokr. Diese letztern Dinge wünschest du dir vor allen, jene aber nicht?

Alkibiad. Natürlich.

Sokr. Nicht wahr deswegen, weil du jene für das Beßte, diese aber für das größte Uibel hältst?

Alkibiad. Allerdings.

Sokr. Du nanntest also die Hülfe, die einem Freunde im Kriege erwiesen wird, rühmlich, in Rücksicht auf die Bewirkung des Guten, die der Tapferkeit nähmlich.

Alkibiad. Freylich.

Sokr. Uibel oder böse hingegen in Ansehung des dadurch bewirkten Uibels, des Todes nähmlich.

Alkibiad. Allerdings.

Sokr. Mithin sollte ja jede Handlung nach ihren Folgen benannt werden, übel oder böse, so fern dadurch ein Uibel oder Böses; gut hingegen, so fern dadurch etwas Gutes bewirkt wird.

Alkibiad. Das glaub ich selbst.

Sokr. Also auch rühmlich, so fern Gutes; schädlich hingegen, so fern Böses oder Uibels dadurch bewirkt wird *).

*) Das Verfängliche in diesem ganzen Räsonnement beruhet auf der Zweydeutigkeit der Wörter αγαθον und κακον, die auch den Lateinischen Ausdrücken bonum und malum anklebt, als welche nicht blos gut und böse, im reinen sittlichen Verstande, sondern auch nützlich und schädlich, oder gut und übel, im gemeinen Verstande, heissen. Nach der Bestimmtheit der Begriffe, welche die Wörter gut und böse, in unserer Sprache ausdrücken, kann nichts, was an sich gut ist, zugleich böse seyn,

Alkibiad. Unstreitig.

Sokr. Wenn du also sagst, die Hülfe, die einem Freunde im Kriege geleistet wird, ist rühmlich und doch auch böse (nachtheilig), so ist das eben so viel, als wenn du sagtest, sie ist gut, aber doch auch böse (übel, nachtheilig).

Alkibiad. Du hast Recht, Sokrates.

Sokr. Nichts Rühmliches ist daher, so weit es rühmlich ist, böse, so wie nichts Schändliches, so weit es schändlich ist, gut.

Alkibiad. Nein, wie es scheint.

Sokr. Untersuche die Sache noch auf folgende Art.

Wer rühmlich lebt, lebt der nicht auch gut?

Alkibiad. Ja!

Sokr. Und wer gut lebt, ist glücklich?

Alkibiad. Nicht anders.

Sokr. Glücklich aber ist, wer im Besitz des Guten ist?

Alkibiad. Unstreitig.

Sokr. Zu diesem Besitz gelangt man dadurch, daß man gut und rühmlich lebt?

Alkibiad. Freylich.

Sokr. Also gut leben ist etwas Gutes?

Alkibiad. Was sonst?

Sokr. Mithin das gute Leben auch etwas rühmliches?

Alkibiad. Gewiß.

und umgekehrt; bey den Griechen und Römern hingegen konnte dieselbe Sache ἀγαθὸν und κακὸν, bonum und malum zugleich genannt werden.

Sokr. So sehen wir ja abermahls, das gut und rühmlich einerley ist.

Alkibiad. Es scheint.

Sokr. Demnach werden wir, wenn wir etwas rühmlich befinden, dasselbe zugleich auch gut finden.

Alkibiad. Nothwendig.

Sokr. Wie nun? Das Gute — ist es nützlich oder nicht?

Alkibiad. Nützlich.

Sokr. Erinnerst du dich noch, was wir vorhin von dem Gerechten behauptet haben?

Alkibiad. Ich glaube, daß die, welche gerecht handeln, nothwendig auch rühmlich handeln.

Sokr. Und wenn rühmlich, so auch gut?

Alkibiad. Unstreitig.

Sokr. Das Gute aber ist nützlich?

Alkibiad. Ja.

Sokr. Mithin, Alkibiades, das Gerechte auch nützlich?

Alkibiad. Wie es scheint.

Sokr. Wie nun? bist du es nicht, der diesen Ausspruch thut, und ich blos der Fragende?

Alkibiad. Freylich scheine ich es selbst zu seyn. —

Sokr. Gesetzt nun, es träte jemand, der von sich glaubte, er verstehe was gerecht und ungerecht ist, öffentlich auf, um den Athenienfern oder den Bewohnern der Insel Pepareth hierüber Rath zu ertheilen, und er äusserte dabey, er wisse, daß Gerechtigkeit zuweilen böse sey, würdest du ihm

dann nicht ins Gesicht lachen, da du selbst erklärt hast, daß gerecht und nützlich einerley sey?

Alkibiad. In Wahrheit, Sokrates, ich weiß selbst nicht recht, was ich sage, sondern ich befinde mich in einer sonderbaren Lage. Es scheint mir, wenn du frägst, bald so bald so.

Sokr. Nun, Lieber, weißt du auch, was dieß für ein Zustand ist?

Alkibiad. In der That nein!

Sokr. Gesetzt, es fragte dich jemand, ob du zwey oder drey Augen, zwey oder vier Hände hättest, oder er sonst eine ähnliche Frage an dich thäte, glaubst du, daß du auch dann bald diese, bald jene, oder vielmehr, daß du immer dieselbe Antwort geben würdest?

Alkibiad. In Wahrheit, ich fürchte schon für mich selbst. Jedoch glaube ich, daß ich immer einerley antworten würde.

Sokr. Und zwar, weil es Dinge betrifft, die du weißt?

Alkibiad. Wie ich glaube.

Sokr. Die Dinge also, worüber du wider deinen Willen sich selbst widersprechende Antworten gibst, verstehst du offenbar nicht?

Alkibiad. Nein, wie es scheint.

Sokr. Nun sagst du doch selbst, daß du bey deinen Antworten auf die Fragen, was gerecht und ungerecht, rühmlich und schändlich, böse und gut, nützlich und schädlich sey, hin und her schwankst. Folgt daraus nicht offenbar, daß du dieses blos deshalb thuest, weil du über diese Dinge keine Gewißheit hast?

Alkibiad. Freylich.

Sokr. Kann es überhaupt wohl anders seyn, als daß, wenn jemand etwas nicht versteht, seine Seele darüber in einem schwankenden Zustande sich befindet?

Alkibiad. Nicht anders.

Sokr. Sage mir, weißt du wohl, wie man zum Himmel aufsteigt?

Alkibiad. Beym Zeus, nein!

Sokr. Ist deine Meinung über dieses Nichtwissen schwankend?

Alkibiad. Gewiß nicht.

Sokr. Weißt du, warum nicht, oder soll ich es dir sagen?

Alkibiad. Sag' es mir.

Sokr. Darum nicht, Lieber, weil du nicht zu wissen glaubst, was du nicht weißt.

Alkibiad. Was willst du damit sagen?

Sokr. Uiberlege mit mir folgendes. Wenn du etwas nicht weißt, zugleich aber erkennst, daß du es nicht wissest, ist deine Meinung darüber wohl schwankend? Was z. B. das Kochen anbetrifft, so weißt du doch, daß du davon nichts verstehest?

Alkibiad. Freylich.

Sokr. Was thust du nun? Muthmassest du wohl, wie Speisen bereitet werden müssen, und schwankst in deiner Meinung darüber hin und her; oder überlässest du dieses dem Sachverständigen?

Alkibiad. Das Letztere.

Sokr. Gesetzt, du schifftest, würdest du dann blos muthmassen, ob das Steuer rechts oder links

zu wenden sey, und bey deiner Unkunde in Ungewißheit gerathen; oder dieses dem Steuermann überlassen, und selbst ganz ruhig seyn?

Alkibiad. Das Letztere.

Sokr. Also nicht über Dinge, die du nicht weißt, hegst du schwankende Meinungen, so bald du nähmlich einsiehest, daß du die Sache nicht weißt. —

Alkibiad. Nein, wie es scheint.

Sokr. Begreifst du auch wohl, daß alle Fehler bey dem, was wir thun, von jener Unwissenheit herrühren, wonach man sich einbildet, man wisse, was man nicht weiß?

Alkibiad. Wie verstehst du das wieder?

Sokr. Sind wir nicht alsdann bereit, etwas zu thun, wenn wir bestimmt zu wissen glauben, was zu thun sey?

Alkibiad. Ja.

Sokr. Wenn man das aber nicht zu wissen glaubt, so überläßt man die Sache andern?

Alkibiad. Unstreitig.

Sokr. Wer so verfährt, der begehet bey Dingen, die er nicht weiß, eben deshalb, weil er sie andern überläßt, auch keine Fehler.

Alkibiad. Nein.

Sokr. Wer begehet also wohl Fehler? doch nicht, wer die Sache versteht?

Alkibiad. Gewiß nicht.

Sokr. Wenn also weder der Sachverständige, noch der, der seiner Unwissenheit sich bewußt ist, Fehler begehet, bleiben denn wohl welche übrig, als

die bey wirklicher Unwissenheit dennoch zu wissen sich einbilden?

Alkibiad. Keine andere.

Sokr. Mithin ist eben diese Art von Unwissenheit (die unbewußte oder unerkannte) der Grund alles Unheils, oder zugleich für uns sehr schimpflich.

Alkibiad. Du hast Recht.

Sokr. Und wird sie dann nicht äusserst verderblich und schimpflich, wenn sie gerade die wichtigsten Dinge betrifft?

Alkibiad. Unstreitig.

Sokr. Wie nun? kann man wohl Dinge nennen, die wichtiger wären, als das Gerechte und Rühmliche, Gute und Nützliche?

Alkibiad. Gewiß nicht.

Sokr. Sind es aber nicht gerade diese, in Ansehung deren du, wie du selbst gestehst, hin und her schwankst?

Alkibiad. Das ist wahr.

Sokr. Wenn du das thust, folgt denn aus dem Obigen nicht offenbar, daß du in Ansehung der allerwichtigsten Dinge nicht blos unwissend bist, sondern, ohngeachtet dieser Unwissenheit, dir sogar noch einbildest, du wissest das alles recht gut?

Alkibiad. So scheint es.

Sokr. O! Alkibiades, wie schlimm steht es mit dir! Ungern gehe ich daran, dir deine Krankheit zu nennen: indessen, da wir allein sind, mag es geschehen. Du befindest dich, Liebster, in einer höchst schändlichen Unwissenheit, wie das bisherige zeigt, und dein eigenes Geständniß dich überführt. Darum drängst du dich auch so zu Staats-

geschäften, noch ehe du die nöthige Kenntniß hast. Freylich bist du nicht der einzige, von dem dieses gilt; sondern mit den meisten derer, die sich mit Verwaltung der Angelegenheiten unseres Staats bisher abgaben, stehet es nicht besser, einige wenige, und unter diesen vielleicht auch deinen Vormund Perikles, ausgenommen.

Alkibiad. O dieser, Sokrates, soll auch nicht so ganz von selbst der weise Mann geworden seyn, sondern immer mit vielen weisen Männern Umgang gehabt haben, unter andern auch mit dem Pythoklides und Anaxagoras. Ja noch jetzt, ob er gleich schon so alt ist, unterhält er zu eben diesem Zwecke mit dem Damon *) einen sehr vertrauten Umgang.

Sokr. Wie aber? hast du schon einen gekannt, der in irgend einer Sache erfahren war, ohne im Stande zu seyn, die Kenntnisse, die er wirklich hatte, auch andern mitzutheilen? Z. B. der dich lesen und schreiben lehrte, hatte nicht nur selbst diese Kenntnisse, sondern er war auch vermögend, sie dir und jedem andern mitzutheilen, nicht?

Alkibiad. Ja.

Sokr. Und wirst du nicht gleichfalls im Stande seyn, das, was du von ihm gelernt hast, auch andere wieder zu lehren?

Alkibiad. Ich denke es.

*) Dessen Unterricht auch Sokrates genossen haben soll. Diog. Laert. II, 5, 3.

Sokr. Eben so der Lehrer des Lautenspiels und der Fechtmeister?

Alkibiad. Unstreitig.

Sokr. Denn der beßte Beweis, daß man in der That etwas versteht, ist, wenn man im Stande ist, auch andern eben diese Kenntniß mitzutheilen.

Alkibiad. Das glaub' ich auch.

Sokr. Kennst du nun einen, den Perikles zum Weisen gemacht hätte. Laß uns bey seinen Söhnen den Anfang machen.

Alkibiad. Wie aber, Sokrates, wenn die beyden Söhne des Perikles von Natur einfältig waren?

Sokr. Nun so nimm deinen Bruder Klinias.

Alkibiad. Wie kannst du auf den Klinias fallen, der ein dummer Mensch ist?

Sokr. Nun es mag seyn. Klinias ist dumm, und die beyden Söhne des Perikles sind von Natur einfältig: mit diesen war also nichts anzufangen. Aber warum konnte er dich selbst so vernachlässigen?

Alkibiad. Ich selbst, denke ich, bin hieran Schuld, der ich ihn nicht mit gehöriger Achtsamkeit gehört habe.

Sokr. Nun, so nenne mir doch sonst einen aus Athen, oder einen Fremdling, sey er Sclav oder ein Freygebohrner, der sich rühmen könnte, durch Umgang mit dem Perikles weiser geworden zu seyn, wie ich dir einige nennen kann, die es durch Umgang mit dem Zenon geworden sind, z. B. Pythodor, des Isolochus Sohn, und Kallias,

der Sohn des Kallïades, welche beyde dem Zenon, jeder hundert Minen *), für Unterricht bezahlten, und so ein Paar weise und berühmte Männer wurden.

Alkibiad. In Wahrheit, ich weiß keinen.

Sokr. Gut denn! Was denkst du aber von dir selbst? willst du so bleiben, wie du bist, oder denkst du noch auf irgend eine Weise weiter zu kommen?

Alkibiad. Höre mich nur, Sokrates. Ich verstehe dich ganz wohl, und gebe dir Recht. Allerdings sind unsere Staatsleute, bis auf einige wenige, Männer ohne Kenntniß.

Sokr. Was willst du damit?

Alkibiad. Wären sie der Sache kundig, so würde freylich jeder, der es mit ihnen aufnehmen wollte, zuvor das Nöthige lernen, und sich die gehörige Uibung verschaffen müssen, um sodann gegen sie, wie gleichsam zu einem Wettkampfe, auftreten zu können. Nun aber, da sie selbst ohne eigentliche Kenntniß ans Ruder des Staats gekommen sind, warum sollte man sich da erst lange üben und sich mit Lernen quälen? Dessen bedarf ich um so weniger, da ich ihnen durch natürliche Fähigkeiten bey weitem überlegen bin.

Sokr. Ey, ey, Liebster, was sagst du da?

*) Jede Mine hielt 100 Drachmen, und eine Drachme sechs Obolen oder ohngefähr Mariengroschen. — Die ganze Summe würde also etwa 1666⅔ Rthr. betragen.

wie unwürdig deiner edlen Gestalt *) und deiner übrigen vortrefflichen Eigenschaften!

Alkibiad. In aller Welt, Sokrates, wozu das?

Sokr. Es thut mir leid um unserer Liebe willen.

Alkibiad. Wie so?

Sokr. Daß du denkst, du hättest bloß mit deinen Mitbürgern zu thun.

Alkibiad. Mit wem denn sonst?

Sokr. Diese Frage schickt sich auch für einen Mann, der sich von hohem Geiste dünkt!

Alkibiad. Nun, was willst du denn? Hätte ich etwa nicht mit meinen Landesleuten zu wetteifern?

Sokr. Nimm an, du wolltest ein Kriegsschiff zu einer Seeschlacht kommandiren: würdest du dich damit begnügen, wenn du nur deine Schiffsgenossen an Kenntniß des Seewesens überträfest? würdest du nicht vielmehr, dieß als nothwendig voraussetzend, auf deine wahren sehen, und nicht bloß, wie jetzt, auf deine Mitstreiter? Diesen müßtest du freylich so sehr überlegen seyn, daß es ihnen gar nicht einfallen könnte, sich mit dir in einen Wettkampf einzulassen, sondern daß sie, ihrer eigenen Schwäche sich bewußt, gern zufrieden wären, mit dir gegen den gemeinschaftlichen Feind streiten zu können. So mußt du denken, wenn du

*) Nach der gemeinen Voraussetzung, daß in einem Körper von schöner und edler Gestalt auch eine schöne und edle Seele wohnen müsse.

dich in der That durch etwas Rühmliches, deiner und des Staats Würdiges, hervorthun und beweisen willst.

Alkibiad. Das denk' ich allerdings.

Sokr. Ist es also wohl schicklich für dich, wenn du damit zufrieden seyn willst, als Befehlshaber deine Mitsoldaten zu übertreffen, ohne darauf zu sehen, wie du auch den feindlichen Befehlshabern durch kluge Maaßregeln und Uibungen überlegen seyn möchtest?

Alkibiad. Welchen, z. B., Sokrates?

Sokr. Weißt du nicht, daß unser Staat fast immer gegen die Spartaner und den Persischen Monarchen Kriege zu führen hat?

Alkibiad. Das ist wahr.

Sokr. Mußt du also nicht, wenn du Willens bist, ein Heerführer unsers Staats zu werden, dir die Könige der Spartaner und Perser als deine eigentlichen Gegner vorstellen, wenn du vernünftig denken willst?

Alkibiad. Du hast wohl Recht.

Sokr. Nicht doch, Lieber. Nein, auf Midias, den Wachtelfütterer, mußt du sehen, und auf andere Leute dieser Art, die sich mit Staatsgeschäften abgeben, ohngeachtet sie, wie die Weiber sagen würden, die wahren Sclavenhaare ihrer Rohheit noch auf der Seele tragen, und noch halbe Barbaren sind, die nur gekommen, um dem Staate zu schmeicheln, nicht, um ihn zu regieren. Dieß sind die Leute, sage ich, auf die du sehen mußt, ohne auf deine eigene Ausbildung im mindesten bedacht zu seyn; ohne zu lernen, was

du zum Behuf eines so großen Wettkampfes lernen müßtest, und ohne dich in Dingen zu üben, die Uibung brauchen: mit einem Worte, ohne dich in allem gehörig vorzubereiten, um so zur Verwaltung öffentlicher Geschäfte zu schreiten.

Alkibiad. Du scheinst mir freylich Recht zu haben, Sokrates. Indessen glaube ich doch, daß die Lakedämonischen Heerführer und der Persische Monarch um nichts besser, als andere, sind.

Sokr. Bedenke doch, Beßter, was du da wieder für eine Meinung hast.

Alkibiad. In wie fern?

Sokr. Sage mir erstlich, wie glaubst du dir am beßten zu rathen, wenn du sie dir als wirklich furchtbare und bedeutende Gegner vorstellst, oder das Gegentheil von ihnen denkst?

Alkibiad. Offenbar, wenn ich sie mir als gefährlich denke.

Sokr. Glaubst du denn, daß es dir nachtheilig seyn werde, wenn du für dich selbst Sorge trägst?

Alkibiad. Keinesweges: vielmehr, daß ich dabey sehr gewinnen werde.

Sokr. Dieß wäre also schon wenigstens ein großes Uibel, das mit jener Meinung verbunden ist.

Alkibiad. Du hast Recht.

Sokr. Zweytens aber ist jene Meinung so gar falsch, wie du dich ganz wahrscheinlich davon überzeugen kannst.

Alkibiad. Wie denn?

Sokr. Bey was für Menschen erwartet man

mit größerer Wahrscheinlichkeit vorzügliche Eigenschaften, bey solchen, die von edler, oder bey denen, die von unedler Abkunft sind?

Alkibiad. Offenbar bey jenen.

Sokr. Wenn nun Menschen, die von guter Herkunft sind, auch eine gute Erziehung genossen haben, werden diese es nicht leicht zu einer gewissen Vollkommenheit in der Tugend bringen?

Alkibiad. Unstreitig.

Sokr. Nun wollen wir einmahl eine Vergleichung zwischen uns und jenen anstellen, und zuerst fragen, ob die Könige der Lacedämonier und Perser wohl von geringerer Abkunft sind. Wir wissen aber, daß jene vom Herkules, und diese vom Achämenes abstammen. Die Geschlechte des Herkules aber, wie des Achämenes, gehen bis auf den Perseus, des Jupiters Sohn zurück.

Alkibiad. Und das meinige, Sokrates, leitet sich ab vom Eurysakes, dieser aber hat den Zeus zum Stammvater.

Sokr. Das könnte ich auch von mir sagen, o edler Alkibiades. Ich stamme vom Dädalus ab, dieser aber vom Vulkan, der auch ein Sohn Jupiters war. Bey dieser Vergleichung aber ist wohl zu merken, daß jene ihr Geschlecht in ununterbrochener Reihe von König zu König bis auf den Jupiter hin fortleiten; bey den einen sind lauter Könige von Argos und Lacedämon: bey den andern immer wenigstens von ganz Persien, zuweilen auch, wie jetzt, von ganz Asien. Wir hingegen sind blosse Privatleute, so auch unsere Vä-

ter. Müßtest du aber dem Artaxerxes *), dem Sohne des Xerxes, deine Ahnen vorrechnen, und Salamin, als Vaterland des Eurysakes, oder Aegina, als das Vaterland deines noch ältern Stammhalters Aeakus angeben — wie würd' er dich dann auslachen?

Nun bedenke auch, ob wir nicht, außer dem Adel des Geschlechts, ihnen auch in Ansehung der Erziehung und Lebensart weit nachstehen. Du hast doch wohl gehört, wie bey den Königen der Lacedämonier alles groß und würdig ist? Ihre Gemahlinnen stehen selbst unter der öffentlichen Aufsicht der Ephoren, damit ihnen ja keiner als König geboren werde, der nicht vom ächten Geblüte des Herkules abstammte. Was aber den König der Perser anbetrifft, so hat der in diesem Puncte so viel zum voraus, daß Niemand auch nur einmahl Verdacht schöpfen kann, als wenn ein künftiger Thronerbe einen andern, als den König selbst, zum Vater haben könnte. Daher hat die Gemahlin des Königs dort auch weiter kein Bewachung, als die Ehrfurcht, wodurch sie geschützt wird.

Wenn der älteste Prinz, als künftiger Thronerbe, geboren wird, so wird sein Geburtsfest von allen Unterthanen des Persischen Monarchen gefeyert, und auch in der Folge wird dieser Tag mit Opfern und andern Feyerlichkeiten von ganz Asien festlich begangen. Wenn dagegen unser einer geboren wird, Alkibiades, so merken es, wie der komische Dichter sagt, wohl selbst die Nachbarn nicht. Darauf

*) Dem damahligen Beherrscher des Persischen Reichs.

wird die Wartung des jungen Prinzen nicht etwa einem schlechten Weibe, sondern den allervorzüglichsten Hofbedienten verantrauet, welche insbesondere dafür sorgen müssen, daß der junge Prinz einen schönen Wuchs bekomme, indem sie seinen Gliedern die regelmäßigste Ausbildung geben. Und diese stehen bey ihrem Amte in großem Ansehen. Sind die Prinzen sieben Jahr alt, so lernen sie reiten und fangen bereits an mit auf die Jagd zu gehen. Haben sie aber das vierzehnte Jahr erreicht, so kommen sie unter die Aufsicht der sogenannten königlichen Pädagogen. Dieß sind vier der vorzüglichsten Perser und die vorzüglichsten ihrer Zeit. Der eine ist der Weiseste, der andere der Gerechteste, der dritte der Enthaltsamste, und der vierte der Tapferste. Von diesem unterrichtet der erste den Prinzen in der Magie Zoroasters, der Propheten Ormuzds, welche die Religion oder die Verehrung der Götter zum Gegenstande hat: außerdem auch in der Regierungskunst. Die zweyte, als der Gerechteste, lehrt ihn, in seinem ganzen Leben der Wahrheit treu zu seyn: der dritte, nähmlich der Enthaltsamste, gewöhnt ihn zur Selbstbeherrschung, damit er sich nie von irgend einer Leidenschaft unterjochen lasse, und in sich selbst frey, ein wahrer König werde, der vor allen Dingen sich selbst regieren kann, und kein Sclav seiner Begierden ist. Und endlich der Tapferste bildet seine Seele zur Unerschrockenheit und Herzhaftigkeit, weil er als ein Feiger doch immer ein Sclav bleiben würde. *).

*) Man findet diese ganze Erzählung erläutert und be-

Was dagegen dich anbetrifft, Alkibiades, so gab der Perikles dir einen abgelebten und ganz unbrauchbar gewordenen Sclaven zum Pädagogen, den Zopyrus aus Thrakien. Wäre es nicht zu weitläuftig, so würde ich dir die Erziehung und gute Anführung deiner Gegner noch in anderer Rücksicht als vortheilhaft zeigen: ich denke aber, das Gesagte sey hinreichend, um danach auch auf das Uibrige zu schließen. Dahingegen bekümmert sich nun um deine, und jedes andern Athenienfers Geburt, Erziehung und Unterweisung fast kein Mensch, außer wenn du etwa einen Freund hast, der sich daraus ein Vergnügen macht.

Willst du nun auf der einen Seite den Reichthum der Persischen Könige betrachten, die Pracht und Kostbarkeit ihrer Kleidung, ihrer langen Talare, köstlichen Salben, das zahlreiche Gefolge ihrer Bedienten, und ihren ganzen üppigen Hofstaat, so mußt du dich ja vor dir selbst schämen, wenn du dich darin so weit übertroffen siehest.

Und vergleichst du dich nun auch auf der andern Seite mit den Lakedämoniern in Ansehung ihrer Mäßigkeit, Bescheidenheit, Gutmüthigkeit und Genügsamkeit, ihrer Großmuth, Ordnungsliebe, Tapferkeit, Standhaftigkeit, Duldsamkeit, Betriebsamkeit ihres Eifers sich hervorzuthun und ihrer Ehrbegierde: so wirst du leicht erkennen, daß du in diesem allem gegen sie nur ein Kind seyst.

urtheilt im zweyten Bande des Anhangs zum Zend-Aveſta, im dritten Theile, welcher Persica überschrieben ist, S. 39. u. f.

Wolltest'du dir aber etwa auf deinen Reichthum etwas zu Gute thun, und dich in dieser Rücksicht für einen Mann von Bedeutung halten, nun so wollen wir auch dieß in Erwegung ziehen. Wenn du nur bedenken willst, wo du bist, so wirst du in Erwegung der Reichthümer der Lacedämonier leicht erkennen, daß wir von ihnen in diesem Puncte weit übertroffen werden. Wie viel Land besitzen sie nicht sowohl in ihrem eigenen Gebiet, als in Messenien! Wer muß nicht ohne Bedenken einräumen, daß wir ihnen nicht gleichkommen weder in Ansehung der Menge und Fruchtbarkeit der Ländereyen, noch in Ansehung dienstbarer Leute, besonders was ihre Heloten betrifft, noch der Pferde, und vieles andern Zugviehes, das sie auf den Messenischen Weiden halten? Gesetzt aber, wir wollten dieß alles nicht einmahl in Anschlag bringen, so findet sich bey allen Nazionen Griechenlands zusammen genommen nicht so viel Gold und Silber, als bey den Lacedämoniern allein. Denn schon seit mehrern Mrnschenaltern fließt es ihnen von allen Griechischen auch häufig von auswärtigen Nazionen zu, ohne daß sie es irgend wieder von sich ausgehen lassen. Vielmehr trifft hier das zu, was jener Fuchs in Aesops Fabel zum Löwen sagt. Spuren des zu den Lacedämoniern ins Land gehenden Geldes zeigen sich überall; des ausgehenden aber nirgend, Woraus sich denn leicht schließen läßt, daß sie an Gold und Silber reicher sind, als alle andere Griechen, welches denn besonders auch von ihren Königen gilt, als welche aus so reichen Quellen die allergrößten und ansehnlich-

sten Einkünften ziehen. Auch die persönlichen Abgaben, welche die Lacedämonier ihren Königen entrichten, sind sehr beträchtlich.

So groß indeßen die Reichthümer der Lacedämonier mit denen der übrigen Griechen verglichen auch immer seyn mögen, so sind eben diese doch fast nichts, wenn man sie mit den Schätzen der Perser und ihres Beherrschers vergleicht. Ich selbst habe einst von einem glaubwürdigen Manne, der, wie mehrere, eine Reise zum König der Perser gemacht hatte, gehört, er sey durch eine weite und gesegnete Gegend gekommen, ohngefähr eine Tagereise lang, welche die Bewohner den Gürtel der Königinn genannt hätten. Eine andere heiße der Schleyer: so daß es viele schöne und vortreffliche Landschaften gebe, deren Einkünfte bloß zum Schmucke der Königinn ausgesetzt wären, und deren jede ihren Nahmen von einem besondern Theile dieses Schmucks führe.

Daher glaube ich, daß, wenn jemand zur Amastris, der gewesenen Gemahlin des Königs Xerxes, und Mutter des jetzigen (Artaxerxes), sagte, dein Sohn darf sich nur gefaßt halten auf einen Krieg mit dem Sohne der Dinomache, die einen Schmuck von höchstens fünfzig Minen an Werth hat, und deren Sohn noch nicht 300 Morgen Landes bey Erthia *) besitzt, diese sich wundern würde, worauf dieser Alkibiades des sich doch wohl verlassen müßte, daß er es wagen wolle, gegen den Artaxerxes zu streiten. Worauf er sich stützt, das, denke ich, würde sie sagen, kann wohl

*) Ein Dorf im Aeolischen Gebiet.

nichts anders seyn, als seine eigene Betriebsamkeit und Weisheit. Denn dieß ist es ja nur allein, was die Griechen achtungswürdig macht. Hörte sie nun, daß eben dieser Alkibiades erstlich noch nicht völlig zwanzig Jahre alt wäre, und zweytens ohne alle Kenntniß, und dazu noch seinen Freund, der ihm sagte, er müsse erst das Nöthige lernen, sich auf alle Weise Mühe geben und sich zu allen zweckmäßigen Fertigkeiten üben, und sodann gegen den König der Perser anziehen, nicht einmahl hören wollte, sondern sagte, er brauche weiter nichts, als was er schon hätte: so würde sie, glaub' ich, ganz vor Verwunderung fragen: was, in aller Welt, ist es denn, worauf der junge Mensch sich verläßt? Sagten wir: auf seine Schönheit, Größe, den Adel seines Geschlechts, seinen Reichthum und die Vorzüge seines Geistes, würde sie, was meinst du, Alkibiades, nicht glauben, wir rasten, wenn sie sähe, wie alle diese Dinge dort ganz anders sind?

Selbst Lampido, glaube ich, die Tochter des Leotychides, Gemahlin des Archidamas und Mutter des Agis, lauter gewesene Könige, würde sich, bey Erwegung der Umstände ihrer Nazion in Vergleichung mit denen der unsrigen, sehr wundern, wenn sie hörte, daß du, so schlecht vorbereitet, ihren Sohn zu bekriegen willens seyst.

Solltest du es in der That nicht für schimpflich halten, wenn sogar die Weiber unserer Feinde richtiger, als wir selbst, darüber urtheilen, wie wir beschaffen seyn müssen, wenn wir es mit ihnen aufnehmen wollen?

Folge daher, Beßter, ich bitte dich, meinem Rathe und jener weisen Inschrift zu Delphi: Erkenne dich selbst: da du siehest, daß wir ganz andere Leute zu Gegnern haben, als du sie dir einbildest; solche, denen wir bloß und allein durch Fleiß und Geschicklichkeit etwas abgewinnen können. Bleibst du also hierin zurück, so wirst du auch, weder unter Griechen noch Ausländern, zu wahrem Ruhme gelangen, ohngeachtet deine Begierde danach größer ist, als wonach irgend ein Mensch streben kann.

Alkibiad. Welche Sorgfalt, Sokrates, würd' ich denn zu diesem Zwecke anwenden müssen? Kannst du mir das sagen? denn was du gesagt hast, scheint mir mehr, als etwas, der Wahrheit gemäß zu seyn.

Sokr. Ich kann das wohl. Jedoch wird es am beßten seyn, wenn wir überlegen, wie wir beyde es anzufangen haben, um möglichst tugendhafte Menschen zu werden. Denn ich glaube eben nicht, daß du allein nach bessern Einsichten streben müßtest, und ich nicht auch. Ich selbst habe in der That nur in einem einzigen Stücke einen Vorzug vor dir.

Alkibiad. Worin?

Sokr. Darin, daß mein Vormund besser und weiser ist, als der deinige, Perikles.

Alkibiad. Wer ist der, Sokrates?

Sokr. Eben der Gott, Alkibiades, der es mir nicht eher bis heute gestatten wollte, mich mit dir zu unterreden. Durch ihn bin ich auch gewiß,

daß Niemand, als ich dir zur Erlangung eines großen Ruhms behülflich seyn werde.

Alkibiad. Du scherzest, Sokrates.

Sokr. Mag seyn! Darin aber sage ich die Wahrheit, daß wir Sorgfalt nöthig haben, deren zwar alle Menschen bedürfen, wir beyde aber ganz vorzüglich.

Alkibiad. Daß ich ihrer bedarf, darin hast du wohl ganz Recht.

Sokr. Auch darin, daß ich sie nöthig habe.

Alkibiad. Was würden wir also thun müssen?

Sokr. Eifer und Unverdrossenheit beweisen, Lieber, und nicht erschlaffen.

Alkibiad. Das würde uns auch keine Ehre machen, Sokrates.

Sokr. Freylich nicht. Doch laß uns die Sache gemeinschaftlich untersuchen, und sage mir: wünschen wir nicht möglichstbeßte Menschen zu werden?

Alkibiad. Ja.

Sokr. In Ansehung welcher Vortrefflichkeit?

Alkibiad. Wodurch die Menschen gut sind.

Sokr. Gut — wozu?

Alkibiad. Offenbar, um Geschäfte zu treiben.

Sokr. Welche? etwa die das Reiten angehen?

Alkibiad. Nicht doch.

Sokr. Dazu müßten wir zum Bereiter gehen.

Alkibiad. Unstreitig.

Sokr. Vielleicht meinst du Geschäfte des Seewesens?

Alkibiad. Eben so wenig.

Sokr. Dazu würden wir uns an Schiffskundige wenden.

Alkibiad. Freylich.

Sokr. Was für Geschäfte also, und von wem betrieben?

Alkibiad. Von braven Athenienſischen Männern.

Sokr. Brave Männer — welche nennst du so? die Verständigen oder Unwissenden?

Alkibiad. Jene.

Sokr. Ist nicht jeder, worin er Einsicht hat, eben darin auch gut?

Alkibiad. Gewiß.

Sokr. Der Unverständige aber schlecht?

Alkibiad. Nicht anders.

Sokr. Ist nicht der Schuster verständig in dem, was die Verfertigung der Schuhe angehet?

Alkibiad. Unstreitig.

Sokr. Also auch gut hiezu?

Alkibiad. Wie sich das versteht.

Sokr. Aber die Einsichten zur Verfertigung eines Kleides fehlen dem Schuster?

Alkibiad. Ja.

Sokr. Hiezu ist er also schlecht?

Alkibiades. Sicherlich.

Sokr. Derselbe Mensch wäre demnach gut und zugleich schlecht.

Alkibiad. Wie es scheint.

Sokr. Willst du denn, daß die guten Menschen auch schlecht sind?

Alkibiad. Nichts weniger.

Sokr. Nun welche nennst du denn gut?

Alkibiad. Die im Staate gebiethen können.

Sokr. Uiber Pferde?

Alkibiad. Nicht doch.

Sokr. Sondern über Menschen?

Alkibiad. Freylich.

Sokr. Uiber Kranke?

Alkibiad. Nein.

Sokr. Schiffende?

Alkibiad. Das nicht.

Sokr. Erntende?

Alkibiad. Auch nicht.

Sokr. Uiber nichts thuende oder etwas thuende?

Alkibiad. Freylich über solche, die etwas thun.

Sokr. Was denn? Suche mir das anzugeben. —

Alkibiad. Nun es sind solche, die nach bürgerlichen Verhältnissen mit einander Verkehrt haben, wie das Leben in Städten es mit sich bringt.

Sokr. Du verstehst also ein Gebiethen über Menschen, die mit Menschen Verkehr haben?

Alkibiad. Ja.

Sokr. Uiber Botsmeister, die mit ihren Ruderknechten zu thun haben?

Alkibiad. Das nicht.

Sokr. Denn das gehört zur Geschicklichkeit des Schifsregenten.

Alkibiad. Ja.

Sokr. Oder über Flötenspieler, die den Sängern zu Führern dienen, und mit den Tänzern Verkehr haben?

Alkibiad. Auch das nicht.

Sokr. Denn das gehört zur Wissenschaft des Musikmeisters.

Alkibiad. Freylich.

Sokr. Nun was verstehst du denn unter deiner Fähigkeit über Menschen zu gebiethen, die mit Menschen Verkehr haben?

Alkibiad. Ich meine ein Gebiethen über Menschen, die in einem gemeinschaftlichen Staate lebend, gleichen Antheil an der bürgerlichen Verfassung nehmen, und als Bürger mit einander in Verbindung stehen.

Sokr. Und was wäre das für eine Kunst? Wie wenn ich dich noch einmahl fragte: welche Kunst macht einen geschickt, über alle zu gebiethen, die an einer Schiffarth gemeinschaftlichen Antheil nehmen?

Alkibiad. Die Seefahrerkunst.

Sokr. Und über die zu gebiethen (welches Beyspiel ich auch eben gebrauchte), die an einem Concert Antheil nehmen, welche Wissenschaft macht dazu geschickt?

Alkibiad. Die des Musikmeisters, wie du sie eben auch genannt hast.

Sokr. Und über die, die an einer bürgerlichen Verfassung Theil nehmen, wie nennst du die Kunst?

Alkibiad. Die Kunst, guten Rath zu ertheilen, Sokrates.

Sokr. Kann nicht auch der Steuermann guten Rath ertheilen?

Alkibiad. Das wohl, und zwar, wie ich glaube, zum Beßten der Schiffsgesellschaft.

Sokr. Ganz recht! Worauf geht aber dein guter Rath?

Alkibiad. Auf die bessere Verwaltung und Erhaltung des Staats.

Sokr. Welche Dinge müssen aber vorhanden, und welche entfernt seyn, wenn dieser Zweck erreicht werden soll? Gesetzt, du fragtest mich, was muß da seyn, und was entfernt seyn, wenn der Körper in gutem Stande seyn und erhalten werden soll? so würd' ich antworten, Gesundheit muß da und Krankheit entfernt seyn: meinst du das nicht auch?

Alkibiad. Allerdings.

Sokr. Und fragtest du mich ferner: worauf beruhet der gute Zustand der Augen? so würd' ich gleichfalls antworten: auf dem Daseyn der Sehkraft und der Entfernung der Blindheit. Und was die Ohren anbetrifft, so hängt dieser ihr Zustand und ihre Erhaltung ab von der Entfernung der Taubheit und dem Daseyn des Gehörs.

Alkibiad. Richtig.

Sokr. Ein Staat aber? was muß darin vorhanden und was daraus entfernt seyn, wenn sein Zustand gut, und seine Verwaltung vorzüglich seyn soll?

Alkibiad. Ich denke, Sokrates, wenn die Bürger mit einander in Freundschaft leben, Haß aber und Meutereyen daraus entfernt sind.

Sokr. Verstehest du unter Freundschaft Eintracht oder Zwietracht?

Alkibiad. Eintracht.

Sokr. Durch welche Kunst sind die Staaten über Zahlen einig?

Alkibiad. Durch die Rechenkunst.

Sokr. Eben dadurch auch die einzelnen Bürger?

Alkibiad. Ja.

Sokr. Auch jeder mit sich selbst?

Alkibiad. Auch das.

Sokr. Durch welche Kunst ist jeder mit sich selbst einig, ob eine Spanne oder eine Elle länger sey? nicht wahr, durch die Meßkunst?

Alkibiad. Unstreitig.

Sokr. Auch die einzelnen Bürger und Staaten unter einander?

Alkibiad. Ja.

Sokr. Eben so über Gewicht?

Alkibiad. Freylich.

Sokr. Die Einigkeit aber, wovon du redest, worin besteht diese? worauf geht sie? welche Kunst bewirkt sie? und ist sie dieselbe bey einem Staat, bey einzelnen Bürgern, und bey jedem gegen sich selbst und gegen andere?

Alkibiad. Es scheint wenigstens.

Sokr. Was ist sie also? Ermüde nicht mir zu antworten, sondern rede getrost fort.

Alkibiad. Die Freundschaft und Einigkeit, welche hier in Betracht kommt, ist, glaub' ich, keine andere, als welche Aeltern und Kinder, Bruder mit Bruder, Mann und Weib mit einander durch Liebe vereinigt.

Sokr. Glaubst du denn, Alkibiades, daß Mann und Weib über Weberey einig seyn können, obgleich jener keine Kenntniß hat von dem, was diese versteht?

Alkibiad. Nein.

Sokr. Das ist auch nicht nöthig. Denn dieß ist eine Sache weiblicher Kenntniß.

Alkibiad. Freylich.

Sokr. Aber kann die Frau mit dem Manne über Waffen und Rüstung einig seyn, wovon sie doch nichts versteht?

Alkibiad. Gewiß nicht.

Sokr. Diese Kenntniß, wirst du sagen, ist bloß für Männer.

Alkibiad. Freylich.

Sokr. Mithin gibt es, wie du sagst, gewisse Kenntnisse, die dem Weibe, und gewisse, die dem Manne eigen sind.

Alkibiad. Unstreitig.

Sokr. In Ansehung dieser also findet keine Einigkeit zwischen Weibern und Männern Statt.

Alkibiad. Nein.

Sokr. Mithin auch keine Freundschaft, wenn Freundschaft immer Einigkeit ist.

Alkibiad. So scheint es.

Sokr. Wie fern also die Weiber thun, was

ihnen eigen ist, stehen sie nicht mit den Männern in Freundschaft.

Alkibiad. Nein, wie es scheint.

Sokr. Eben so wenig die Männer mit den Weibern, so fern jene das Ihrige thun.

Alkibiad. Nein.

Sokr. Demnach werden auch Staaten nicht in guter Verfassung seyn, so fern jeder thut, was ihm eigen ist.

Alkibiad. Ich denke doch, Sokrates.

Sokr. Wie? wenn Freundschaft fehlt, die doch, wie wir vorhin festsetzten, nothwendig da seyn muß, wenn Staaten in guter Verfassung seyn sollen.

Alkibiad. Allein ich glaube, daß Freundschaft eben dadurch entstehe, wenn jeder thut, was ihm zukommt.

Sokr. Kurz vorhin sprachst du anders. Doch wie verstehst du dieses nun wieder? Freundschaft entsteht, wenn Einigkeit da ist? Kann aber Einigkeit bey Dingen Statt finden, die der eine versteht, der andere nicht?

Alkibiad. Unmöglich.

Sokr. Handeln die Bürger eines Staats recht oder unrecht, wenn jeder thut, was ihm zukommt?

Alkibiad. Recht, wie sich das versteht.

Sokr. Sonach entsteht denn keine gegenseitige Freundschaft unter den Bürgern im Staat, wenn jeder thut, was Recht ist?

Alkibiad. Das scheint daraus nothwendig zu folgen, Sokrates.

Sokr. Nun was verstehst du denn für eine Freundschaft und Einigkeit, in Beziehung auf welche wir weise und gute Rathgeber seyn müssen, wenn wir gute Männer seyn wollen? Denn noch sehe ich nicht, was sie ist, und bey wem sie sich findet. Deinen Angaben zufolge findet sie sich bald bey den und den Menschen, bald wiederum nicht.

Alkibiad. In Wahrheit, Sokrates, ich weiß selbst nicht recht, was ich sage: und ich merke nun wohl, daß es schändlich mit mir steht, und ich dieses schon längst hätte wissen sollen.

Sokr. Nur festen Muth! Hättest du das erst als ein Fünfzigjähriger gemerkt, dann wäre es freylich schwer gewesen, bessere Wege einzuschlagen: aber gerade in dem Alter, worin du jetzt bist, soll man dessen inne werden.

Alkibiad. Und wenn dieß geschehen ist, Sokrates, was muß man denn thun?

Sokr. Nur die vorgelegten Fragen beantworten, Alkibiades. Thust du das, so wird es, mit Gottes Hülfe, (wenn anders meiner Weissagung auch etwas zu trauen ist) um uns beyde einst besser stehen.

Alkibiad. Das soll geschehen, wenn weiter nichts erfordert wird, als daß ich dir antworte.

Sokr. Nun so sage mir, was heißt das eigentlich: für sich selbst sorgen? (damit wir uns nicht so oft täuschen, indem wir uns einbilden, wir sorgten für uns selbst, ohne es wirklich zu thun.) Wann sorgt ein Mensch für sich selbst? etwa, wenn er für das sorgt, was ihm angehört?

Alkibiad. So scheint es mir wenigstens.

Sokr. Wann sorgt der Mensch für seine Füße? etwa, wenn er für das sorgt, was den Füßen zugehört?

Alkibiad. Ich verstehe dich nicht.

Sokr. Kennst du keine Zubehör der Hand? z. B. der Ring, gehört der wohl für ein anderes Glied des Menschen, als für den Finger?

Alkibiad. Nein.

Sokr. Eben so der Schuh für den Fuß?

Alkibiad. Ja.

Sokr. Sorgen wir nun wohl für den Fuß, wenn wir für den Schuh sorgen?

Alkibiad. Ich verstehe dich wieder nicht, Sokrates.

Sokr. Wie, Alkibiades? hast du gar keinen Begriff von dem, was man, recht eigentlich für eine Sache sorgen, nennt?

Alkibiad. O ja.

Sokr. Nennst du das nicht wahre Sorge für etwas, wenn man es selbst verbessert?

Alkibiad. Ja.

Sokr. Welche Kunst nun verbessert Schuhe?

Alkibiad. Die Schusterkunst.

Sokr. Vermöge dieser sorgen wir also für Schuhe?

Alkibiad. Ja.

Sokr. Durch eben diese auch für den Fuß? oder durch diejenige, wodurch wir die Füße verbessern?

Alkibiad. Durch keine andere.

Sokr. Verbessern wir aber die Füße nicht eben durch die Kunst, wodurch auch alle übrige Theile des Körpers verbessert werden?

Alkibiad. Ich glaube ja.

Sokr. Und das ist die Gymnastik?

Alkibiad. Ja.

Sokr. Durch die Gymnastik also sorgen wir für den Fuß, wie durch die Schusterkunst für die Zubehör des Fußes.

Alkibiad. Unstreitig.

Sokr. Durch die Gymnastik für die Hand, und durch die Kunst des Juweliers für die Zubehör der Hand.

Alkibiad. Ja.

Sokr. Durch die Gymnastik für den Körper, und durch die Weberey und andere Künste für des Körpers Zubehör.

Alkibiad. Allerdings.

Sokr. Durch eine andere Kunst sorgen wir daher für uns selbst, und durch eine andere für das Unsrige.

Alkibiad. Es scheint.

Sokr. Mithin sorgt man nicht für sich selbst, wenn man nur für das Seinige sorgt.

Alkibiad. Keinesweges.

Sokr. Weil es, wie wir gesehen haben, nicht eine und dieselbe Kunst ist, wodurch wir für uns selbst, und wodurch wir für das Unsrige sorgen.

Alkibiad. Freylich nicht.

Sokr. Nun so sage mir denn, durch welche Kunst sorgt man für sich selbst?

Alkibiad. Das weiß ich nicht.

Sokr. So viel ist doch gewiß, daß es nicht die ist, wodurch wir das Unsrige und jedes Andere verbessern, sondern bloß die, wodurch wir uns selbst verbessern.

Alkibiad. Das ist wahr.

Sokr. Würden wir wohl wissen, durch welche Kunst man den Schuh verbessert, wenn wir keine Kenntniß vom Schuhe hätten?

Alkibiad. Unmöglich.

Sokr. Auch nicht, durch welche Kunst man Ringe verbessert, wenn wir von keinem Ringe wüßten.

Alkibiad. Richtig.

Sokr. Wie also? werden wir je wissen, welche Kunst uns selbst verbessert, wenn wir nicht wissen, was wir selbst sind?

Alkibiad. Unmöglich.

Sokr. Sollte es nun wohl eine so leichte Sache seyn, sich selbst zu kennen, und war das etwa ein gemeiner Kopf, der jene Inschrift an den Tempel zu Delphi setzte? oder ist es ein schwere und nicht jedermanns Sache?

Alkibiad. Oft habe ich gedacht, Sokrates, es sey dieß für jeden leicht, oft aber auch, daß es äußerst schwer sey.

Sokr. Die Sache sey nun leicht oder schwer, Alkibiades, so bleibt das für uns richtig: kennen wir uns nur selbst, so werden wir auch wohl einsehen, wie wir für uns selbst sorgen müssen; ohne jene Kenntniß aber, nie.

Alkibiad. Ohne Zweifel.

Sokr. So sage mir denn, wie finden wir wohl die reine Idee (oder das, was eine Sache an sich selbst ist)? Wissen wir diese erst, so werden wir auch wohl erkennen, was wir selbst sind. Dieß letztere aber ist unmöglich, so lange wir über jenes noch unwissend sind.

Alkibiad. Ganz recht.

Sokr. Beym Zeus, gib Acht! Mit wem redest du jetzt? doch mit mir?

Alkibiad. Ja.

Sokr. Und ich mit dir?

Alkibiad. Ja.

Sokr. Sokrates ist also der Sprechende?

Alkibiad. Freylich.

Sokr. Und Alkibiades der Hörende?

Alkibiad. Ja.

Sokr. Spricht Sokrates nicht durch Worte?

Alkibiad. Freylich.

Sokr. Ist sprechen und Worte gebrauchen nicht einerley?

Alkibiad. Ohne Zweifel.

Sokr. Der Gebrauchende aber und das Gebrauchte sind doch zwey verschiedene Dinge?

Alkibiad. Wie verstehst du das?

Sokr. Der Schuster braucht zum Schneiden doch Messer, Kneif und andere Werkzeuge?

Alkibiad. Ja.

Sokr. Hier ist also der Schneidende und Gebrauchende verschieden von dem, was er gebraucht und womit er schneidet?

Alkibiad. Richtig.

Sokr. Gilt eben diese Verschiedenheit auch von dem Lauteniſten und ſeinem Inſtrument?

Alkibiad. Unſtreitig.

Sokr. Das war es eben, wonach ich eben ſo fragte, ob der Gebrauchende immer verſchieden iſt von dem, was er gebraucht.

Alkibiad. Es ſcheint.

Sokr. Was läßt ſich noch ferner vom Schuſter ſagen? ſchneidet er bloß mit den Werkzeugen, oder auch mit den Händen?

Alkibiad. Auch mit den Händen.

Sokr. Er gebraucht alſo auch dieſe?

Alkibiad. Freylich.

Sokr. Auch die Augen gebraucht er beym Schneiden?

Alkibiad. Ja.

Sokr. Wir haben geſagt, daß der Gebrauchende und das Gebrauchte zwey verſchiedene Dinge ſind.

Alkibiad. Ja.

Sokr. Schuſter und Lauteniſt ſind alſo verſchieden von den Händen und Augen, womit ſie arbeiten.

Alkibiad. Unſtreitig.

Sokr. Gebraucht der Menſch nicht auch ſeinen ganzen Körper?

Alkibiad. Sicher.

Sokr. Verſchieden war doch das Gebrauchende von dem Gebrauchten.

Alkibiad. Ja.

Sokr. Der Menſch iſt alſo verſchieden von ſeinem Körper.

Alkibiad. Wie es scheint.

Sokr. Was wäre nun der Mensch?

Alkibiad. Das kann ich nicht sagen.

Sokr. Doch wohl, was das eigentlich ist, was den Körper braucht?

Alkibiad. Ja.

Sokr. Nähmlich die Seele?

Alkibiad. Nichts anders.

Sokr. So fern sie über den Körper gebiethet?

Alkibiad. Ja.

Sokr. Das, denke ich, wird jedermann zugeben.

Alkibiad. Was?

Sokr. Daß der Mensch eins von diesen dreyen seyn müsse.

Alkibiad. Von welchen?

Sokr. Entweder Seele oder Körper oder das aus beyden bestehende Ganze.

Alkibiad. Ohne Zweifel.

Sokr. Haben wir nicht schon erkannt, daß das, was über den Körper gebiethet, eigentlich der Mensch sey?

Alkibiad. Das haben wir.

Sokr. Was ist also der Mensch? Gebiethtet der Körper selbst über sich?

Alkibiad. Gar nicht.

Sokr. Denn er läßt über sich gebiethen, wie wir gesagt haben.

Alkibiad. Ja.

Sokr. Er kann also das nicht seyn, was wir suchen.

Alkibiad. Es scheint nicht.

Sokr. Vielleicht gebiethet aber das aus beyden bestehende Ganze über den Körper, und dieß wäre denn der Mensch?

Alkibiad. Vielleicht.

Sokr. Am wenigsten das. Denn wenn das Eine von beyden nicht gebiethet, so kann ja keineswegs beydes gebiethen.

Alkibiad. Du hast Recht.

Sokr. Mithin, wenn weder der Körper, noch das aus beyden bestehende Ganze der eigentliche Mensch ist, so muß dieser entweder gar nichts seyn, oder wenn er etwas ist, so kann nichts anders, als die Seele der eigentliche Mensch seyn.

Alkibiad. Das leuchtet ein.

Sokr. Ist es nöthig, daß ich noch klärer beweise, daß nur die Seele der eigentliche Mensch sey? —

Alkibiad. Nein, denn der gegebene Beweis scheint mir zulänglich.

Sokr. Sollte er auch nicht ganz genau seyn, sondern nur so ziemlich, so reicht das für jetzt schon hin. Denn zur genauern Einsicht in dieser Sache werden wir erst dann gelangen, nachdem wir das erforscht haben werden, was wir jetzt übergehen mußten, weil es eine zu tiefe Untersuchung erfordert haben würde.

Alkibiad. Was war das?

Sokr. Was ich kurz vorhin sagte, daß wir erst die reine Idee (das Wesen der Sache an sich) untersuchen müßten. So aber haben wir statt dieser reinen Idee nur die Idee des Einzelnen (im

Concreto) zu bestimmen gesucht. Und diese ist vielleicht hinreichend: denn wir werden doch wohl nichts nennen können, was uns selbst, als Menschen, wesentlicher wäre, als die Seele.

Alkibiad. Freylich nicht.

Sokr. Wir können also ganz richtig annehmen, daß, indem wir mit einander reden, eigentlich Seele mit Seele redet.

Alkibiad. Unstreitig.

Sokr. Eben das war es nun auch, was ich kurz vorhin damit sagen wollte, daß Sokrates zum Alkibiades spräche, nähmlich nicht zum Gesicht des Alkibiades, sondern zu ihm selbst, das ist, zu seiner Seele.

Alkibiad. Hierin stimme ich dir bey.

Sokr. Wer uns also die Vorschrift ertheilt, uns selbst zu kennen, der will, daß wir unsere Seele kennen lernen sollen.

Alkibiad. Es scheint.

Sokr. Mithin, wer seinen Körper kennt, der kennt zwar das Seine, nicht aber sich.

Alkibiad. Richtig.

Sokr. Folglich kennt kein Arzt sich selbst, so weit er Arzt ist, noch der Gymnastiker, so weit er bloß dieses ist.

Alkibiad. Es scheint nicht.

Sokr. Weit entfernt sind also Landbauer und andere Künstler davon, sich selbst zu kennen. Denn diese kennen, wie es scheint, als solche, noch nicht einmahl das Ihre, geschweige sich selbst, von welcher Kenntniß sie, nach Maßgabe ihrer Künste, noch weiter entfernt sind, indem sie blos

die Dinge kennen, die des Körpers Zugehör sind, und wodurch derselbe gepflegt wird.

Alkibiad. Du hast Recht.

Sokr. Wenn es demnach Weisheit ist, sich selbst zu kennen, so ist keiner dieser Künstler nach Maßgabe seiner Kunst (in diesem Verstande) weise.

Alkibiad. So denk ich auch.

Sokr. Daher scheinen diese Künste auch blosse Gewerbe für gemeine Menschen zu seyn, mit denen sich kein vorzüglicher Mann beschäftigt.

Alkibiad. Das ist wahr.

Sokr. Ich widerhole es, wer seinen Körper pflegt, der pflegt das Seine, nicht sich.

Alkibiad. Es scheint.

Sokr. Wer aber für sein Vermögen sorgt, der sorgt weder für sich selbst, noch für das Seine; sondern für etwas noch weiter von ihm selbst entferntes.

Alkibiad. Das denk ich auch.

Sokr. Der Wucherer beschäftigt sich also nicht einmahl mit dem, was eigentlich Sein ist.

Alkibiad. Richtig.

Sokr. Wenn demnach jemand den Körper des Alkibiades liebt, so liebt er nicht den Alkibiades selbst, sondern nur etwas, das zum Alkibiades gehört.

Alkibiad. Du hast Recht.

Sokr. Wohl aber der, der deine Seele liebt?

Alkibiad. Das folgt nothwendig aus dem Gesagten.

Sokr. Wer nähmlich deinen Körper liebt,

der gehet davon, so bald dieser seine blühenden Reitze verloren hat.

Alkibiad. Das glaub' ich.

Sokr. Da hingegen der Liebhaber deiner Seele dich nicht verläßt, bis und so lange du der Tugend nachstrebst.

Alkibiad. So soll es auch seyn.

Sokr. Ich bin nun gerade der Mann, der dich bisher nicht verließ, sondern ausharrte, ohngeachtet die andern alle dich, beym Hinwelken der Blühte deiner Jugend, verlassen haben.

Alkibiad. Dafür danke ich dir, Sokrates, und bitte, du wolltest mich auch fernerhin nicht verlassen.

Sokr. Suche nur der möglichst beßte Mensch zu werden.

Alkibiad. Das will ich.

Sokr. Wie ganz anders stehet es also nun mit dir? Alkibiades, der Sohn des Klinias, hatte und hat keinen einzigen (wahren) Liebhaber, als den seine Gegenliebe verdienenden Sokrates, des Sophroniskus und der Phänarete Sohn.

Alkibiad. Wahr.

Sokr. Sagtest du nicht, ich wäre dir mit meiner Anrede nur ein wenig zuvorgekommen, indem du Willens gewesen, mich zuerst anzureden und zu fragen, warum ich allein dich nicht verliesse?

Alkibiad. Das ist wahr.

Sokr. Die Ursache davon ist, daß ich allein Dich, die übrigen aber nur das Deine liebten. Das Deine verwelkte mit der Zeit, du selbst aber fängst

nun an aufzublühen. Daher denke ich dich denn auch nicht zu verlassen, wofern du dich nicht von dem Athenienſiſchen Volke verleiten läſſeſt, und ein ſchlechterer Menſch wirſt. Denn eben dieß iſt es hauptſächlich, was ich fürchte, daß du nähmlich um die Gunſt des Volks buhlen und dadurch verführt werden möchteſt. Schon vielen trefflichen Athenienſern iſt es ſo gegangen. Denn ſchön glänzt in ſeiner Larve „das Volk des muthigen Erechtheus *)“ du mußt ihm aber dieſe Larve nicht abziehen, und ihm dann ins bloſſe Angeſicht ſchauen. Brauche alſo die Vorſicht, die ich dir anrathe.

Alkibiad. Welche?

Sokr. Uibe dich erſt, Beßter, und lerne, was jemand gelernt haben muß, der zur Verwaltung öffentlicher Geſchäfte ſchreiten will. Eher wage dich nicht daran, damit du auf die Weiſe, wie gleichſam durch ein Amulet geſichert, nichts übels zu beſorgen haſt.

Alkibiad. Dein Rath iſt vortrefflich, Sokrates. Indeſſen ſuche mir nun auch zu zeigen, wie wir für uns ſelbſt zu ſorgen haben.

Sokr. Das muß uns ja aus dem Vorhergehenden ſchon hinlänglich einleuchten. Was der Menſch ſey, darüber haben wir uns ſo ziemlich einverſtanden. Dieß ſchien uns aber um ſo nöthiger, weil wir beſorgten, wir möchten uns dadurch

*) ὁ τε μιλαγητορος δημος Ερεχθηως. S. Il. β 547.

selbst täuschen, daß wir uns einbildeten, wir sorgten für uns selbst, indem wir für etwas anders sorgten.

Alkibiad. Das ist wahr.

Sokr. Darauf erkannten wir, daß wir eigentlich für unsere Seele sorgen, und hierauf unsere Aufmerksamkeit richten müßten.

Alkibiad. Offenbar.

Sokr. Hingegen die Sorge für unsern Leib und unser Vermögen andern überlassen müßten.

Alkibiad. Freylich.

Sokr. Wie ist es aber möglich, daß wir das schon so einleuchtend finden können? Hätten wir hierüber schon völlige Gewißheit, so müßten wir uns ja schon selbst kennen. Ist es vielleicht, daß wir den guten Sinn der vorhin erwähnten Delphischen Inschrift selbst noch nicht recht verstehen?

Alkibiad. Welcher könnte dieß denn seyn? und wozu sagst du dieß, Sokrates?

Sokr. Ich will dir erklären, was eigentlich meiner Vermuthung nach jene Inschrift für einen Sinn hat, und was sie uns anräth. Wie es scheint, kann der Sinn dieses Ausspruchs uns durch nichts so deutlich werden, als wenn wir jenen Ausspruch auf den Sinn des Gesichts anwenden.

Alkibiad. In wie fern meinst du das?

Sokr. Uiberlege die Sache mit mir. Wenn sie unserm Auge, wie gleichsam einem Menschen, den Rath gäbe; siehe dich selbst: wie würden wir diesen ihren Rath verstehen? Nicht wahr, daß das Auge dahin sehen sollte, wo es sich selbst erblicken würde?

Alkibiad. Offenbar.

Sokr. Es frägt sich also, in welche Sache wir einen Blick thun müssen, um sowohl das Auge, als uns selbst darin zu sehen.

Alkibiad. Offenbar, Sokrates, in einen Spiegel, oder in etwas demselben ähnliches.

Sokr. Ganz recht! Und findet sich nicht selbst in dem Auge, womit wir sehen, etwas Spiegelähnliches?

Alkibiad. Allerdings.

Sokr. Du hast also bemerkt, daß, wenn jemand in eines andern Auge hineinsiehet, sein eigenes Bild sich in dem ihm gegenüberstehenden Auge, wie in einem Spiegel, darstellt. Daher pflegt man den Augenstern auch ein Abbild dessen, der hinein siehet, zu nennen.

Alkibiad. Richtig.

Sokr. Mithin siehet sich ein Auge selbst, wenn es in ein anderes Auge hineinblickt, und zwar gerade in den Haupttheil desselben, vermöge dessen es eigentlich siehet.

Alkibiad. Offenbar.

Sokr. Siehet es in irgend einen andern Theil des Menschen, oder in sonst etwas hinein, außer in das, dem es selbst gleich ist, so wird es sich selbst auch nicht erblicken.

Alkibiad. Richtig.

Sokr. Ein Auge also, das sich selbst sehen will, muß in ein Auge sehen, und zwar in denjenigen Theil des Auges, in welchem der eigentliche Sitz der Sehekraft ist, die das Auge zum Auge macht.

Alkibiad. Völlig so.

Sokr. Wird demnach, mein lieber Alkibiades, nicht auch die Seele in eine andere Seele hinein sehen müssen, wenn sie sich selbst erblicken will, und zwar in den Theil der Seele, in welchem der Sitz ihrer Hauptkraft, die Weisheit, ist, und überhaupt in etwas, das ihr ähnlich ist?

Alkibiad. Das glaub' ich allerdings, Sokrates.

Sokr. Gibt es nun wohl einen göttlichern Theil der Seele, als wodurch dieselbe denkt und Vernunft beweist?

Alkibiad. Nein.

Sokr. Dieser Theil von ihr ist es daher auch, der dem Göttlichen ähnlich ist: und wer in ihn hineinsiehet, der wird sowohl alles Göttliche, nähmlich die Gottheit und Weisheit, als auch sich selbst am beßten erkennen.

Alkibiad. So scheint es.

Sokr. Daß aber Erkenntniß seiner selbst Weisheit sey, haben wir angenommen.

Alkibiad. Mit Recht.

Sokr. Könnten wir also ohne diese Kenntniß unsrer selbst, mithin ohne Weisheit, wohl wissen, was für uns böse oder gut sey?

Alkibiad. Wie ließe sich das nur denken, Sokrates?

Sokr. Eben so wenig, als daß jemand, der den Alkibiades nicht kennte, wissen sollte, daß das, was dem Alkibiades gehört, wirklich sein ist.

Alkibiad. In der That, das wäre nicht möglich.

Sokr. Demnach können wir auch nicht wissen, daß das Unsere unser sey, wenn wir uns selbst nicht kennen.

Alkibiad. Wie sollten wir?

Sokr. Wenn das Unsere nicht, so auch die Dinge nicht, die dem Unsern als Zubehör dienen.

Alkibiad. Nein, wie es scheint.

Sokr. Es war also wohl nicht ganz richtig, wenn wir vorhin behaupteten, daß es gewisse Menschen gebe, die zwar nicht sich selbst, doch aber das Ihre kennten. Nicht einmahl die Zubehör des Ihrigen kennen sie. Denn die Kenntniß aller dieser Dinge hängt augenscheinlich von einer und derselben Kunst ab, wodurch man zugleich sich, das Seine und dessen Zubehör kennt.

Alkibiad. Wie es scheint.

Sokr. Wer aber seinen eigenen Zustand nicht kennt, der wird sonach auch den Zustand anderer nicht kennen.

Alkibiad. Das leidet wohl keinen Zweifel.

Sokr. Und wenn diesen nicht, so auch nicht den Zustand ganzer Staaten.

Alkibiad. Eben so wenig.

Sokr. Ein solcher kann daher auch kein Staatsmann werden.

Alkibiad. Gewiß nicht.

Sokr. Selbst nicht einmahl ein guter Hausvater.

Alkibiad. Nein.

Sokr. Denn er wird nicht wissen, was er zu thun hat.

Alkibiad. Freylich nicht.

Sokr. Bey dieser Unwissenheit aber Fehler begehen?

Alkibiad. Unstreitig.

Sokr. Und durch diese Fehler sich und dem gemeinen Beßten nachtheilig werden?

Alkibiad. Nothwendig.

Sokr. Als ein solcher Mensch aber unglücklich seyn?

Alkibiad. Nicht wenig.

Sokr. Und die, mit denen er zu thun hat?

Alkibiad. Gleichfalls.

Sokr. Demnach kann Niemand glücklich seyn, als wer weise und gut ist?

Alkibiad. Unmöglich.

Sokr. Der böse Mensch ist folglich unglücklich?

Alkibiad. Sehr.

Sokr. Daher nicht Reichthum, sondern allein Weisheit gegen Unglück hilft.

Alkibiad. Offenbar.

Sokr. Demnach brauchen Staaten, um glücklich zu seyn, nicht Mauern, Alkibiades, nicht Kriegsschiffe, nicht Häfen, nicht Volksmenge, noch Größe ihres Gebieths, sondern (mehr, als das alles) Tugend.

Alkibiad. Ohne Zweifel.

Sokr. Willst du also die Angelegenheiten des Staats wahrhaft und rühmlich betreiben, so mußt du den Bürgern Tugend mittheilen.

Alkibiad. Nothwendig.

Sokr. Kann nun wohl jemand einem andern mittheilen, was er selbst nicht hat?

Alkibiad. Wie sollte er?

Sokr. Du wirst also zuerst selbst nach dem Besitze der Tugend streben müssen, und jeder andere mit dir, der nicht bloß für sich über seine Person und was ihm angehört, sondern auch über den Staat, und was den Staat angehet, gebiethen, und dafür sorgen will.

Alkibiad. Du hast Recht.

Sokr. Mithin darfst du nicht sowohl darnach streben, dir und dem Staate eine große Herrschaft und unumschränkte Gewalt zu verschaffen, sondern Gerechtigkeit und Weisheit muß das Ziel deines Strebens seyn.

Alkibiad. Offenbar.

Sokr. Denn wenn ihr, du und der Staat, der Gerechtigkeit und Weisheit gemäß handelt, so werdet ihr thun, was Gott gefällt.

Alkibiad. Gewiß.

Sokr. Und, wie ich schon vorhin bemerkt habe, ihr werdet bey euren Handlungen in das Göttliche, wie in einen lichten Spiegel, hineinblicken.

Alkibiad. Das denk' ich.

Sokr. Und in diesem werdet ihr zugleich euch selbst und euer Gutes sehen und erkennen.

Alkibiad. Unstreitig.

Sokr. Auf diese Weise werdet ihr auch recht und gut handeln?

Alkibiad. Sicher.

Sokr. Bey einem solchen Betragen aber wird es euch gewiß wohl gehen, dafür will ich euch Bürge seyn.

Alkibiad. Du bist ein sicherer Bürge.

Sokr. Handelt ihr hingegen ungerecht, und schauet in Ungöttlichkeit und Dunkelheit *) hinein, so werdet ihr auch ein dem gemäßes Schicksal erfahren, weil ihr alsdann ohne Kenntniß eurer selbst seyd.

Alkibiad. Natürlich.

Sokr. Denn, liebster Alkibiades, wenn Einer Macht zu thun hat, was er will, dabey aber keinen Verstand, was kann daraus erfolgen, es sey für den einzelnen Bürger oder für den Staat? Hat z. B. ein Kranker, dem alle Kenntniß des Arztes fehlt, diese Gewalt, zu thun, was ihm einfällt, und will dabey ganz auf seinem Kopfe bestehen, ohne sich im mindesten sagen und abhalten zu lassen, was wird die Folge seyn? Wird er nicht seinen Körper vollends zu Grunde richten?

Alkibiad. Gewiß.

Sokr. Eben so, wenn jemand auf einem Schiffe die Macht hätte, bloß nach eigener Willkühr zu verfahren, ihm fehlte aber alle Kenntniß der Steuerkunst, dann siehest du doch, was für ihn sowohl als seine Mitgenossen daraus erfolgen würde?

Alkibiad. Sie würden alle zu Grunde gehen.

Sokr. Nicht anders verhält es sich mit einem Staate, und mit allen Herrschaften: ist keine Tugend dabey, so folgt Unglück gewiß.

Alkibiad. Ganz unvermeidlich.

Sokr. Also nicht Herrschaft, beßter Alkibiades, sondern Tugend ist es, wonach du für dich

*) Wie gleichsam in einen glanzlosen Spiegel. S. vorhin.

sowohl als für den Staat streben mußt, wenn ihr glücklich seyn wollt.

Alkibiad. Sehr wahr.

Sokr. Ehe man diese besitzt, ist es für den Knaben nicht bloß, sondern selbst für den Mann besser, sich von einem Weisern beherrschen zu lassen, als selbst zu herrschen.

Alkibiad. Offenbar.

Sokr. Das Bessere ist doch auch das Rühmlichere?

Alkibiad. Gewiß.

Sokr. Das Rühmlichere aber das Schicklichere?

Alkibiad. Unstreitig.

Sokr. Dem schlechten Menschen geziemt es daher, Knecht zu seyn. Denn dieß ist hier das Bessere.

Alkibiad. Freylich.

Sokr. Das Laster schickt sich nur für eine Sclavenseele.

Alkibiad. So scheint es.

Sokr. Hingegen die Tugend für einen edlen und freyen Geist.

Alkibiad. Ja.

Sokr. Soll man nicht alles fliehen, Freund, was nur sclavischen Seelen geziemet?

Alkibiad. So sehr als möglich, Sokrates.

Sokr. Fühlst du nun, wie es mit dir steht, wie es sich für einen freyen Geist geziemt, oder nicht?

Alkibiad. O ich fühle es nur zu sehr.

Sokr. Weißt du auch, wie du aus deinem

jetzigen Zustande heraus kommen kannst? Ich mag ihn vor einem edlen Manne nicht weiter nennen.

Alkibiad. Ja.

Sokr. Wie denn?

Alkibiad. Wenn du willst, Sokrates.

Sokr. Nicht doch, Alkibiades!

Alkibiad. Wie soll ich dann sagen?

Sokr. Wenn Gott will.

Alkibiad. Also, wenn Gott will, und ich füge hinzu, Sokrates, daß wir von nun an wahrscheinlich unsere Rollen gegen einander vertauschen werden. Ich werde künftighin eben so dir nachgehen, wie du bisher mir nachgegangen bist.

Sokr. Nun so gehet es mir ja mit meiner Liebe zu dir, edler Mann, wie einem Storche, der ich bey dir gleichsam eine junge Liebe ausgebrütet habe, und von dieser nun selbst wieder verpflegt werde.

Alkibiad. Just so: und ich werde von nun an der Gerechtigkeit nachstreben.

Sokr. O möchtest du immer bey dieser Gesinnung bleiben! Aber ich fürchte sehr, nicht aus Mißtrauen gegen dein Naturell, sondern wegen der Stärke des verführenden Beyspiels im Staate, die mich und dich so leicht überwältigen kann!

Der zweyte

Alkibiades

oder

vom Gebeth.

Sokrates. Alkibiades.

Sokrates.

Du willst wohl in den Tempel, Alkibiades, um zu Gott zu bethen?

Alkibiad. Das bin ich Willens, Sokrates.

Sokr. Du scheinst mir ja so finster und zur Erde gebückt, als wärst du in tiefen Betrachtungen. —

Alkibiad. Wie könnte ich jetzt eben tiefe Betrachtungen anstellen, Sokrates?

Sokr. Das dächte ich doch, und zwar über einen Gegenstand, der mir äußerst wichtig scheint. Beym Zeus! Glaubst du nicht, daß die Götter, wenn wir sie um etwas für uns selbst oder für den Staat bitten, uns manches von dem, warum wir sie anrufen, gewähren, manches nicht, und einigen ihre Bitte gewähren, andern nicht?

Alkibiad. Das ist wahr.

Sokr. Scheint dir also nicht viel Vorsorge nöthig zu seyn, damit wir nicht, ohne es selbst zu wissen, uns von den Göttern ein großes Unglück erflehen, indem wir sie um ein Gut zu bit-

ten glauben? Jenes alsdann, wenn die Götter just die Laune haben, das zu geben, warum einer sie bittet? So soll ja Oedipus die Götter geflehet haben, daß sie seinen Söhnen erlauben möchten, ihr väterliches Reich durchs Schwerde zu theilen. Er konnte sie um Abwendung des schon vorhandenen Unglücks bitten: statt dessen aber erbat er sich noch neue Uibel dazu. Dieses Gebet, ein wahrer Fluch für ihn, wurde erhört, und daraus folgten denn viele andere große Uibel, die ich dir, da du die Geschichte weißt, nicht alle herzunennen brauche.

Alkibiad. Das war aber ein rasender Mensch, Sokrates, auf dessen Beyspiel du dich da berufst. Denn welcher Mensch könnte, so lange er bey gesundem Verstande ist, eine solche Bitte thun?

Sokr. Rasen scheint dir also das Gegentheil von Besonnen seyn?

Alkibiad. Allerdings.

Sokr. Mithin glaubst du, daß es sowohl wahnsinnige als verständige Menschen gebe?

Alkibiad. Freylich.

Sokr. So laß uns denn einmahl näher sehen, was das für Menschen sind. Denn daß es wahnsinnige und verständige und auch rasende Menschen gebe, die von einander verschieden sind, das hast du mir zugegeben.

Alkibiad. Das habe ich.

Sokr. Gibt es auch gesunde?

Alkibiad. Ja.

Sokr. Auch Kranke?

Alkibiad. Allerdings.

Sokr. Die nicht einerley mit jenen sind?

Alkibiad. Nein.

Sokr. Gäbe es auch wohl solche, die weder das eine noch das andere wären?

Alkibiades. Nein.

Sokr. Weil ein Mensch nothwendig entweder gesund oder krank seyn muß?

Alkibiad. Wie ich glaube.

Sokr. Wie aber, glaubst du, daß es mit Verstand und Unverstand dieselbe Bewandniß habe?

Alkibiad. Wie meinst du das?

Sokr. Ich meine, ob es dir scheint, daß der Mensch entweder verständig oder unverständig sey? oder ob es zwischen beyden noch einen Mittelzustand gibt, worin man weder das eine noch das andere ist?

Alkibiad. Das glaub' ich nicht.

Sokr. Nothwendig muß man also eins von beyden seyn.

Alkibiad. So meine ich.

Sokr. Du erinnerst dich doch noch, daß du mir zugestanden, Raserey sey der Besonnenheit entgegengesetzt?

Alkibiad. Ja.

Sokr. Und daß es keinen Mittelzustand gebe, wonach der Mensch weder verständig noch unverständig wäre?

Alkibiad. Auch das.

Sokr. Können nun wohl zwey verschiedene Dinge einer und derselben Sache entgegengesetzt seyn?

Alkibiad. Auf keine Weise.

Sokr. Mithin wären Unverstand und Rasery einerley?

Alkibiad. So scheint es.

Sokr. Demnach könnte man, Alkibiades, von allen unverständigen Menschen mit Recht sagen, daß sie rasten.

Alkibiad. Ja.

Sokr. Zum Beyspiel von allen unverständigen jungen Leuten deines Alters, wenn es deren in diesem Alter gibt, wie das wirklich der Fall ist. Auch von den Alten. Denn, beym Zeus! glaubst du nicht, daß es in Athen viele unverständige Menschen gibt, und nur wenige, die verständig sind? Diese nennst du also auch rasende Menschen?

Alkibiad. Das thue ich.

Sokr. Wie kannst du indessen glauben, daß wir unter so vielen Rasenden dennoch ruhig leben könnten, ohne von ihnen geschlagen und gestoßen zu werden, und ohne schon längst allen den Unfug erduldet zu haben, den Rasende anzurichten pflegen? Bedenke, mein Lieber, es muß doch wohl so arg nicht seyn.

Alkibiad. Wie denn anders, Sokrates? Es scheint mir selbst, daß die Sache sich nicht so verhält, wie ich anfangs glaubte.

Sokr. Auch mir scheint es nicht. Wir können die Sache etwa so überlegen.

Alkibiad. Wie meinst du?

Sokr. Ich will es dir sagen. Wir nehmen doch an, daß es Kranke gebe?

Alkibiad. Unstreitig.

Sokr. Muß nun, wer krank ist, nothwendig das Podagra, oder ein Fieber oder Augenweh haben? oder kann er, ohne an einem der genannten Uibel zu leiden, dennoch krank seyn, da es der Krankheiten so viele gibt, und diese so verschieden sind?

Alkibiad. Das hat Grund.

Sokr. Alles Augenweh scheint dir also doch Krankheit zu seyn?

Alkibiad. Ja.

Sokr. Aber auch alle Krankheiten Augenweh?

Alkibiad. Das wohl nicht: jedoch weiß ich nicht recht, wie ich antworten soll.

Sokr. Wenn du nur aufmerksam bist, so werden wir beyde durch gemeinschaftliche Untersuchung die Sache schon finden.

Alkibiad. Ich bin aufmerksam, Sokrates, so viel ich immer kann.

Sokr. Wir haben also angenommen, daß alles Augenweh Krankheit sey, aber nicht alle Krankheit Augenweh?

Alkibiad. Das haben wir.

Sokr. Und zwar mit Recht, wie ich glaube. Denn alle, die das Fieber haben, sind zwar krank, aber nicht alle Kranke haben gerade ein Fieber, oder das Podagra, oder ein Augenweh. Obgleich alles das Krankheiten sind, so ist doch, wie die Aerzte lehren, die Art ihrer Heilung verschieden. Denn sie alle sind sich weder gleich, noch werden sie auf einerley Art behandelt; sondern eine jede nach ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit. Nur

sind sie alle Krankheiten. Gilt eben das nicht auch von den Künstlern?

Alkibiad. Freylich.

Sokr. Da es zum Beyspiel Schuster, Zimmerleute, Bildhauer und andere Künstler gibt, die ich nicht alle zu nennen brauche: so haben diese jeder seine besondere Kunst, und doch sind sie alle Künstler. Aber nicht alle Künstler sind Schuster, Zimmerleute oder Bildhauer.

Alkibiad. Freylich nicht.

Sokr. Eben so gibt es mehrere Arten des Unverstandes. Die einen sehr hohen Grad davon haben, nennt man Rasende; die aber einen etwas geringern, Wahnsinnige und Narren. Will man indessen glimpfliche Nahmen gebrauchen, so nennt man die einen *) etwa Kühne, die andern einfältige, oder auch arglose, ungewitzigte und blödsinnige. Solcher Benennungen wirst du noch manche andere finden, wenn du sie suchen willst. Das ist nun freylich alles Unverstand; dieser Unverstand selbst aber eben so unter sich verschieden, wie Kunst von Kunst, Krankheit von Krankheit es war. Meinst du nicht auch?

Alkibiad. Allerdings.

Sokr. Damit wir also einen Rückblick thun auf das, wovon wir ausgingen, so war doch gleich Anfangs unsere Absicht, zu untersuchen, was das eigentlich für Menschen sind, die man ver-

*) Statt οἱ μὲν, μεγαλοψυχοι, οἱ δε, ευηθεις wird besser τους μεν, μεγ, τους δε ευη. gelesen, wie schon Herr D. C. R. Sedike gethan.

ständig und unverständig nennt. Denn daß es dergleichen wirklich gebe, nahmen wir doch an?

Alkibiad. Das thaten wir.

Sokr. Hältst du diejenigen für verständig, welche wissen, was sie zu thun und zu lassen haben?

Alkibiad. Ja.

Sokr. Und welche für unverständig? die keins von beyden wissen?

Alkibiad. Just diese.

Sokr. Eben diese werden denn auch, ohne es selbst zu wissen, reden und thun, was sie nicht sollten?

Alkibiad. So scheint es.

Sokr. Zu diesen Menschen, Alkibiades, gehörte denn, wie gesagt, auch Oedipus. Allein du wirst auch jetzt noch Menschen genug finden, die, ohne eben so wüthend, wie jener, zu seyn, dennoch ein Uibel erflehen, in der Meinung, es sey etwas Gutes. Oedip flehte wirklich nicht um etwas Gutes, aber er glaubte es auch nicht. Dagegen aber gibt es Menschen, die ganz das Gegentheil thun. Gesetzt, Alkibiades, der Gott, zu welchem du beten gehest, erschiene dir und fragte dich, noch ehe du um etwas bätest, ob du daran genug hättest, wenn du Herr von Athen würdest; oder im Fall dir dieses zu geringfügig schiene, hinzusetzte, auch von ganz Griechenland; ja, wenn er sähe, daß dir auch dieß noch zu wenig schiene, dir die Herrschaft von ganz Europa verhieße, und nicht bloß verhieße, sondern auch deinen Wunsch, daß alle noch denselben Tag erführen, Alkibiades, der Sohn des Klinias, sey ihr Herr, befriedigte:

dann würdest du, glaube ich, ganz froh den Tempel verlassen, in der Meinung, du seyst des höchsten Glücks theilhaftig geworden.

Alkibiad. Das würde, denke ich, jeder andere auch, Sokrates, wenn ihm das begegnete.

Sokr. Dein Leben würdest du indessen gegen aller Griechen und fremder Völker Land und Herrschaft doch wohl nicht hingeben wollen?

Alkibiad. Das wohl nicht. Denn wie könnte ich das, da ich alsdann von dem allen nichts genießen würde?

Sokr. Wie aber, wenn du es mit Elend und zu deinem Nachtheile genießen solltest, auch dann nicht?

Alkibiad. Gewiß nicht.

Sokr. So siehest du ja, daß es eben so unsicher ist, aufs gerathewohl anzunehmen, was einem angeboten wird, als selbst so geradezu um etwas zu bitten, wenn man dabey unglücklich seyn, oder gar sein Leben einbüßen soll. Ich könnte dir viele nennen, die, weil sie nach Alleinherrschaft strebten, und in der Meinung dadurch glücklich zu werden, nicht eher ruheten, bis sie dazu gelangt waren, eben dieser Herrschaft wegen Nachstellungen erfahren mußten, die ihnen das Leben kosteten Du wirst es wissen, was erst noch vor kurzem geschehen ist, da nähmlich den Makedonischen Fürsten Archelaus sein eigener Liebling, der die Herrschaft nicht weniger liebte, als jener diesen Liebling, seinen Liebhaber umbrachte, um Fürst und ein glücklicher Mann zu werden. — Er besaß aber diese Herrschaft kaum drey oder vier

Tage, als er gleichfalls durch Meuchelmörder sein Leben verlor.

Um indessen Beyspiele anzuführen, von denen wir nicht bloß gehört, sondern die wir selbst erlebt haben, so weißt du ja, wie es vielen unserer Mitbürger, die nach der Würde eines Heerführers strebten, und sie erlangten, gegangen ist. Einige derselben leben noch jetzt, als verbannte, ausser ihrem Vaterlande; andere haben ihr Leben eingebüßt: die aber noch am beßten davon gekommen, diese mußten doch viele Gefahren und Furcht ausstehen, nicht bloß im Felde, sondern auch nachdem sie wieder in ihr Vaterland zurückgekehrt waren, da sie gegen die falschen Ankläger nicht weniger, als gegen die Feinde zu kämpfen hatten; so daß manche von ihnen wünschten, lieber nie die mindeste Kenntniß vom Kriegswesen erlangt zu haben, als daß man sie zu Heerführern erwählt hätte. Brächten jene Gefahren und Beschwerden einigen Nutzen, so möchten sie der Mühe noch werth seyn: aber gerade das Gegentheil.

Eben so findet man Leute, die sich Kinder wünschen, und wenn sie sie bekommen, dadurch in Unglück und Jammer gerathen. Denn wenn der eine wegen einer beständig schlechten Aufführung seiner Kinder, sein ganzes Leben in Kummer und Herzeleid zubringt, so muß der andere, der wohlgerathene Kinder hat, sie durch Unglücksfälle verlieren, und geräth dadurch in keinen geringer Jammer, als jener, so daß es ihm lieber wäre, er hätte nie Kinder gehabt.

Wie einleuchtend indessen dieß und vieles an-

dere der Art auch seyn mag, so findet man doch selten einen Menschen, der nicht entweder gern annimmt, was ihm dargebothen wird, oder auch darum bittet, wenn er glaubt, es durch Gebeth erhalten zu können. So würden die meisten Menschen weder die Herrschaft, noch die Würde eines Heerführers, noch sonst dieß und jenes, dessen Besitz mehr schadet als nutzt, ausschlagen; sondern wohl eher bitten, daß ihnen, was sie noch nicht haben, zu Theil werden möchte. Aber nur ein wenig Geduld, so gereuet es ihnen gar bald, und sie wünschen das wieder weg, warum sie zuerst geflehet hatten.

Ich glaube daher, daß die Menschen sehr Unrecht thun, wenn sie die Götter beschuldigen, als wenn diese alles das Unglück über sie verhängt hätten, was sie bloß zufolge ihrer eigenen Laster und Thorheit tragen. Nur diese sind es, wodurch sie sich „Jammer und Elend schaffen, mehr als das Schicksal bestimmte." In der That, Alkibiades, scheint das ein weiser Dichter gewesen zu seyn, der, vermuthlich weil er unweise Freunde hatte, die er thun und bitten sahe, was für sie nicht heilsam war, für sie alle folgendes Gebeth aussann:

„Gib, o Zeus, was gut ist, erflehet und nicht erflehet;
Unglück aber wend' ab, auch wenn wir es von dir erflehen."

Dieses Gebeth scheint mir gut, weil es sicher

ist. Hast du aber etwas dagegen, so halte es nicht zurück.

Alkibiad. Es würde schwer seyn, Sokrates, gegen ein so schönes Gebeth etwas zu erinnern. Ich denke nur, an wie manchem Uibel die blosse Unwissenheit der Menschen Schuld ist, da wir, durch sie verleitet, so manches thun, was uns schädlich ist, und wohl gar die größten Uibel uns erbitten. Das glaubt aber so leicht Niemand: vielmehr denkt jeder wenigstens so viel zu verstehen als nöthig ist, um für sich das Beßte und nicht das Schädlichste zu bitten, denn das wäre in der That mehr ein Fluch, als ein Gebeth.

Sokr. Aber vielleicht, mein Beßter, möchte jemand, der mehr Einsicht hätte, als ich und du, sagen, wir thäten daran doch nicht Recht, daß wir so geradezu die Unwissenheit tadelten, wenn wir nicht auch hinzusetzten, daß eine gewisse Unwissenheit für gewisse Menschen, unter gewissen Umständen, eben so nützlich sey, wie sie für andere schädlich ist.

Alkibiad. Wie meinst du? Gäbe es irgend etwas, dessen Nichtkenntniß irgend einem Menschen, in welcher Lage er auch sey, heilsamer wäre, als die Kenntniß davon?

Sokr. Ich glaube das: du nicht?

Alkibiad. Beym Zeus, nein!

Sokr. Indessen glaube ich doch nicht, daß du je auf den Gedanken kommen könntest, an deiner Mutter zu thun, was Orest, Alkmäon *) und

*) Die ihre Mütter umbrachten.

andere ihres gleichen an ihren Müttern gethan haben.

Alkibiad. Behüte Gott, Sokrates.

Sokr. Nun sage ich ja, Alkibiades, daß du nie auf den Gedanken kommen könntest, dergleichen zu thun. In Ansehung meiner bedarf es also keines: behüthe Gott! welches nur dann Statt fände, wenn jemand das Gegentheil sagte. Weil du aber eine solche That für so abscheulich hältst, daß man darüber nicht einmahl ein Wort aussprechen soll, so sage mir doch, glaubst du, daß Orest, wenn er bey Sinnen gewesen wäre, und gewußt hätte, was für ihn das Beßte sey, ein solches Verbrechen je begangen haben würde?

Alkibiad. Gewiß nicht.

Sokr. Auch wohl kein anderer?

Alkibiad. Nein.

Sokr. Mithin scheint Unwissenheit in Ansehung des Beßten ein Uibel zu seyn?

Alkibiad. Das glaube ich.

Sokr. Nicht bloß für einen Orest, sondern auch für jeden andern?

Alkibiad. Freylich.

Sokr. Laß uns die Sache auch noch in folgender Rücksicht betrachten.

Gesetzt, du bekämest auf einmahl den Gedanken, es sey wohl gut, wenn du den Perikles, deinen Vormund und Freund, umbrächtest. Du eiltest also mit deinem Dolche zu seiner Thür, und fragtest, ob er zu Hause wäre, in der Absicht, nur ihn und keinen andern zu tödten, und man sagte dir, ja, er sey zu Hause. — Ich sage da-

mit nicht, daß du je so etwas wirst thun wollen; sondern ich meine nur, wenn du auf einmahl einen solchen Einfall bekämest, ob du dann nicht, wie es bey einem Menschen, der das Gute nicht kennt, so leicht der Fall ist, in dem Wahne stehen könntest, daß die schlechteste Handlung die beßte sey? oder meinst du das nicht?

Alkibiad. Das könnte gar wohl seyn.

Sokr. Wenn du nun beym Hineintreten ihn erblicktest, verkenntest ihn aber, und hieltest ihn für einen andern, würdest du demohngeachtet es wagen, ihn zu tödten?

Akibiad. Beym Zeus, nein, das glaube ich nicht.

Sokr. Denn nur ihn, nicht den ersten den beßten, der dir vorkäme, wolltest du tödten, nicht wahr?

Alkibiad. Ja.

Sokr. Gesetzt auch, du machtest mehrmahls den Versuch, verkenntest aber den Perikles jedesmahl, da du im Begriff wärest, deinen Anschlag gegen ihn auszuführen, so würdest du wohl nie Hand an ihn legen.

Alkibiad. Sicherlich nicht.

Sokr. Wie? glaubst du denn, daß Orest sich je an seiner Mutter vergriffen haben würde, wenn er sie auf gleiche Weise verkannt hätte?

Alkibiad. Ich glaube das nicht.

Sokr. Denn auch er wollte nicht jedes Weib, das ihm vorkäme, noch jede Mutter, sondern nur seine eigene tödten.

Alkibiad. Das ist wahr.

Sokr. Für Menschen also, mit denen es so stehet, und die mit solchen Gedanken umgehen, ist eine solche Ungewißheit ein Glück.

Alkibiad. Das folgt.

Sokr. Siehest du also, daß eine gewisse Unwissenheit, für gewisse Menschen, unter gewissen Umständen gut, und kein Uibel sey, wie du kurz vorhin meintest?

Alkibiad. Ich begreife es nun.

Sokr. Ich will dir noch etwas sagen, das zwar widersinnig scheint, dem du aber, wenn du es genauer überlegen willst, vielleicht doch beyfallen wirst.

Alkibiad. Und was wäre das, Sokrates?

Sokr. Ich meine, daß, um es kurz zu sagen, der Besitz aller Arten von Kenntnissen, ohne die Kenntniß dessen, was das Beßte ist, nur selten nützlich, in den meisten Fällen aber schädlich zu seyn scheint. Uiberlege die Sache so.

Scheint es dir nicht nothwendig, daß, wenn wir etwas reden oder thun wollen, wir dasselbe zuvor entweder wirklich verstehen, oder doch glauben müssen, daß wir es verstehen?

Alkibiad. Mir scheint das nothwendig.

Sokr. Daher ertheilen die Redner in jedem Falle ihren Rath, weil sie entweder zu rathen wissen, oder es doch zu wissen meinen. Der eine z. B. räth zu Krieg oder Frieden; der andere, wie die Ringmauern zu bauen; ein dritter, wie ein Hafen anzulegen sey: mit einem Worte, alles, was der Staat in Beziehung auf einen andern,

oder auf sich selbst, thut, das geschiehet zufolge eines Raths, den die Redner ertheilen.

Alkibiad. Du hast Recht.

Sokr. So nimm denn auch folgendes, und untersuche wohl, ob ich meine Behauptung zu erhärten im Stande bin.

Du denkst dir die Menschen unseres Staats doch theils als verständige, theils als unverständige?

Alkibiad. Ja.

Sokr. Und zwar hältst du die meisten für unverständig, und nur wenige für verständig?

Alkibiad. Richtig.

Sokr. Die einen, wie die andern, in Rücksicht auf Etwas?

Alkibiad. Freylich.

Sokr. Nennst du den verständig, der über eins oder das andere der genannten Dinge Rath zu ertheilen versteht, wenn er nicht zugleich auch weiß, welches das Bessere, und wann es das Bessere sey?

Alkibiad. Nein.

Sokr. Also auch den wohl nicht, der zwar die Kriegskunst selbst versteht, aber nicht weiß, wann das Kriegführen besser sey, und wie lange?

Alkibiad. Nein.

Sokr. Mithin auch den nicht, der zwar zu tödten, zu confisciren und zu verbannen weiß, aber nicht, wann und gegen wen dieß am beßten sey. —

Alkibiad. Gewiß nicht.

Sokr. Wer also etwas der Art versteht, und

zugleich die Kenntniß des Bessern dabey hat, welche eben so viel sagen will, als die Kenntniß des Nützlichen. Nicht?

Alkibiad. Ja.

Sokr. Diesen nur nennen wir verständig, und geschickt, sich und dem Staate zu rathen, wer das aber nicht vermag, von dem glauben wir das Gegentheil. Meinst du nicht?

Alkibiad. Vollkommen.

Sokr. Und wie? wenn jemand reuten, schießen, ringen, fechten kann, oder sonst eine Leibesübung und Kunst versteht, wie nennst du ihn, wenn er weiß, was nach den Regeln der Kunst das Bessere ist? nicht wahr, einen Bereuter, wenn von der Reutkunst die Rede ist?

Alkibiad. Ja.

Sokr. Und einen Fechtmeister in Beziehung auf die Fechtkunst, oder einen Tonkünstler, wenn von der Tonkunst die Rede ist, und so in Ansehung aller andern Künste; oder nicht?

Alkibiad. Allerdings so.

Sokr. Glaubst du also, daß jemand der etwas von diesen Dingen weiß, darum nothwendig schon ein verständiger Mann seyn müsse, oder gehört dazu noch mehr?

Alkibiad. Unstreitig.

Sokr. Was für ein Staat müßte das, deinen Urtheilen nach, wohl seyn, der voll wäre von lauter guten Bogenschützen, Musikanten, Ringern und andern Künstlern, und der ausser den genannten noch eine große Anzahl von Bürgern in sich faßte, die Krieg zu führen und Menschen ums Le-

ben zu bringen verstünden, demnächst auch solche, die sich mit Staatsgeschäften abgäben, und sich mit ihrer Staatseinsicht brüsteten; wo aber von allen kein einziger wäre, der einige Kenntniß von dem, was das Beßte ist, hätte, noch wüßte, wann und gegen wen eine jede der genannten Geschicklichkeiten zu gebrauchen wäre?

Alkibiad. Ein schlechter Staat, Sokrates.

Sokr. Um so mehr, glaub' ich, würdest du das sagen, wenn du sähest, wie ein jeder dieser Leute, von Ehrgeiz getrieben, nur darnach strebte, daß der größte Theil der öffentlichen Betriebsamkeit auf solche Dinge gerichtet würde, wodurch er selbst immer Gelegenheit bekäme, sich selbst zu übertreffen (nähmlich in Ansehung dessen, was nach dieser seiner Kunst das Beßte wäre *); dagegen aber das, was für den Staat und ihn selbst das Beßte wäre, meistentheils verfehlte, weil er sich, ohne wahre Einsicht, nach bloßen Lieblingsvorstellungen bestimmte. Könnten wir da nicht mit Recht behaupten, daß bey einer solchen Staatseinrich-

*) λεγω δε το κατ' αυτην την τεχνην βελτιον γιγνομενυν. Ficin bezieht die Worte: κατ' αυτην την τεχνην auf die Kunst zu herrschen, und übersetzt deshalb: in illa quidem dominandi arte, welches aber den wahren Sinn nicht ausdrückt. Besser ist die von Hr. D. C. R. Gedike angenommene Veränderung des αυτην in αυτε; so daß κατ' αυτε την τεχνην so viel heißt: er sucht die Sache seiner eigenen Kunst zum wichtigsten Gegenstande der öffentlichen Staatsverwaltung zu machen, bloß damit er selbst Gelegenheit habe, sich wichtig zu machen.

tung lauter Verwirrung und Gesetzlosigkeit herrschen müßten?

Alkibiad. Allerdings mit Recht.

Sokr. Thaten wir vorhin nicht den Ausspruch, daß jeder, der etwas thun oder reden will, dasselbe vorher entweder wirklich verstehen, oder doch zu verstehen glauben müsse?

Alkibiad. Ja.

Sokr. Wenn man nun thut, was man versteht, oder zu verstehen glaubt, ziehet das nicht Nutzen und Vortheil für den Staat und für uns selbst nach sich?

Alkibiad. Unstreitig.

Sokr. Das Gegentheil aber im entgegengesetzten Falle?

Alkibiad. Freylich.

Sokr. Denkst du nun jetzt noch eben so, wie vorhin, oder anders?

Alkibiad. Noch eben so.

Sokr. Sagtest du nicht ferner, die meisten Bürger wären unverständig, nur die wenigsten verständig?

Alkibiad. Ja.

Sokr. Können wir darnach nicht auch sagen, daß die meisten das Beßte verfehlen, da sie in den meisten Fällen ohne wahre Einsicht sich von bloßen Lieblingsmeinungen leiten lassen?

Alkibiad. Das können wir.

Sokr. Für diese Menge ist es daher gut, wenn sie gar nichts wissen, noch zu wissen glauben, weil sie sonst nur um so mehr geneigt seyn werden, dasjenige ins Werk zu setzen, was sie wissen oder zu

wissen glauben, und wenn sie es ins Werk richten, davon mehr Schaden als Vortheil haben.

Alkibiad. Vollkommen wahr.

Sokr. Wenn ich also vorhin sagte, der Besitz aller andern Arten von Kenntnissen, wenn jemand dabey nicht auch die Kenntniß des Beßten hätte, scheine offenbar nur in wenigen Fällen zu nützen, in den allermeisten aber dem Besitzer zu schaden, so siehest du doch nun, ob ich Recht hatte, dieß zu sagen?

Alkibiad. Wenn ich es auch damahls nicht einsahe, so sehe ich es doch nun, Sokrates.

Sokr. Demnach muß sich denn jeder Staat, wie jede Seele, wenn sie glücklich seyn wollen, schlechthin an diese Kenntniß (des Beßten) halten, wie der Kranke an seinen Arzt, und einer, der sicher schiffen will, an den Steuermann. Denn ohne dieselbe ist es unvermeidlich, daß nicht in Rücksicht auf Reichthümer, körperliche Stärke, oder sonst etwas der Art, um so gefährlichere Verirrungen entstehen sollten, je mehr sich jemand durch Leidenschaften dazu treiben läßt *). Wenn dagegen einer

*) Die Worte: ὁσῳπερ αν - - το της ψυχης sind offenbar versetzt, und werden, wegen der offenbaren Beziehung des ὁσῳπερ auf τοσουτῳ, am beßten zwischen τουτων und τοσουτῳ gelesen, und zwar mit Weglassung des μη πρoτερον, wie Hr. Prof. Schneider, dem Hr. Gedike beytritt, diese Stelle verbessert hat. Wollte man die Worte μη πρoτερον dennoch beybehalten, so müßte man, in Rücksicht auf das gleich vorhergehende Bild von Schiffart und Steuermann, das ganze Komma so verstehen: „Je

auch noch so sehr ein sogenannter Vielwisser oder Tausendkünstler ist, dabey aber nichts von dieser Einsicht hat, und sich von allen andern Kenntnissen hin und her treiben läßt, wird der nicht in Wahrheit einen großen Sturm auszustehen haben? Ein solcher wagt sich nähmlich ohne Steuermann auf die See und kann es nicht lange machen. Daher scheint mir jener Ausspruch eines Dichters hieher zu passen, wenn er von jemanden, den er tadeln will, spricht:

„Sehr vieles wußt' er zwar, doch alles
wußt' er sehr übel."

Alkibiad. Aber ich sehe nicht, Sokrates, was dieser Ausspruch hier soll. Er scheint mir auf diese Sache gar nicht zu passen.

Sokr. Ich dächte doch, gar sehr, mein Bester. Nur drückt sich der Dichter, wie fast alle Dichter etwas räthselhaft aus. Der dichterische Vortrag hat, seiner Natur nach, überhaupt etwas Räthselhaftes, und ihn zu verstehen, ist nicht jedermanns Sache. Kommt dazu nun noch, daß der Dichter ein Mann ist, der dem Leser seine Weisheit eher mißgönnt, als ihm dieselbe klar vor Augen legen

weniger man vorher dem Triebe seiner Seele eine günstige Richtung zu geben gesucht hat." Daß auch Ficin die Worte οσῳπερ αν &c. mit τοσουτῳ &c. verbunden, und wahrscheinlich auch so gelesen hat, zeigt seine Uibersetzung: Nam quo majora animus sine hac scientia circa divitias -- conabitur, eo majora ex iis peccata committi necesse est. Dagegen das, was Stephanus hier vermuthet, zu nichts dient.

will, und es vielmehr recht darauf anlegt, seinen wahren Sinn zu verstecken, so wird es äußerst schwer, einen solchen recht zu verstehen. Denn das denkst du doch wohl nicht, daß gerade Homer, der weiseste und göttlichste der Dichter, nicht gewußt haben sollte, daß es nicht wohl möglich sey, etwas (das und so fern man es weiß) übel zu wissen. Nun ist er es selbst, der vom Margites sagt, er wisse zwar vieles, das alles aber wisse er übel. Vielmehr, denk' ich, drückt er sich nur räthselhaft aus, und setzt übel statt Unglück, und wußte statt wissen. Will man also seinen Gedanken in Prose ausdrücken, so will er sagen: er wußte zwar vieles, aber alles dieß viele Wissen war Unglück für ihn. Woraus denn erhellet, daß, wenn es ein Unglück für ihn war, vieles zu wissen, er ein schlechter Mensch seyn mußte, wenn wir anders vorhin richtig geurtheilt haben.

Alkibiad. Das glaub' ich doch, Sokrates: und ich würde mich schwerlich auf ein anderes Räsonnement mehr verlassen, wenn ich dem gegenwärtigen nicht trauen dürfte.

Sokr. Du hast auch wohl Recht, dieß anzunehmen. Aber, beym Zeus, du siehest, in welche große Verlegenheit man so leicht hiebey kommen kann. Du selbst scheinst mir in diesem Falle zu seyn, weil du unaufhörlich hin und her schwankst. Was dir einmahl gewiß geschienen, dasselbe verwirfst du dann wieder, und bleibst dir nicht mehr gleich. Gesetzt nun, der Gott, zu dem du bethen willst, erschiene dir und fragte dich, noch ehe du ihn warum angerufen hättest, ob du dich damit

begnügen würdest, wenn du erhieltest, was ich gleich Anfangs genannt habe, oder es in deinen Willen stellte, dir etwas zu erbitten: was würdest du denn, bey dieser Gelegenheit, von seinen Gaben wohl annehmen, oder dir selbst erbitten?

Alkibiad. In Wahrheit Sokrates, das wüßt' ich dir nicht zu sagen. Aber es scheint mir eine Art von Wahnsinn, wenigstens glaube ich, daß nicht wenig Vorsicht erfordert werde, damit man nicht aus bloßer Selbsttäuschung um ein Uibel bitte, in der Meynung, es sey etwas Gutes, und dann bald darauf, wie du sagtest, es zu bereuen, und wieder wegzuflehen gedrungen werde, was man zuerst erflehet hatte.

Sokr. Sollte also jener Dichter, dessen ich Anfangs erwähnt habe, diese Sache nicht besser verstanden haben, als wir, wenn er wünscht, daß das Uibel, auch wenn wir darum bäten, von uns abgewendet werde?

Alkibiad. Das glaub' ich gern.

Sokr. Die Lakedämonier, Alkibiades, rufen die Götter, sowohl bey öffentlichen als besondern Anliegenheiten, auf eine ähnliche Art an, sie mögen es nun jenem Dichter zufolge, oder aus eigener Uiberlegung thun. Sie bitten die Götter bloß, ihnen gute Gesinnungen und Glück zu verleihen. Um mehr als dieß wird man keinen bitten hören. Und doch sind sie bis auf diesen Tag so glücklich gewesen, als irgend ein anderes Volk. Gab es aber auch zuweilen Fälle, da sie nicht in allem glücklich waren, so war doch ihr Gebeth daran nicht Schuld. Denn es kommt, glaube ich, doch

immer auf die Götter selbst an, ob sie gewähren wollen, warum man sie bittet, oder nicht.

Ich will dir hiebey noch etwas erzählen, was ich von einigen Alten gehört habe. Als einst in einem Kriege zwischen den Athenienſern und Lakedämoniern unſer Staat in allen Treffen zu Lande und zu Waſſer immer unglücklich war, und dem Feinde gar nichts abgewinnen konnte; ſo faßten die Athenienſer endlich, nachdem ſie über ihre traurige Lage äußerſt mißmüthig geworden waren, und gar nicht wußten, wie ſie dem Elende abhelfen ſollten, endlich den Entſchluß, zum Jupiter Ammon zu ſchicken, und deſſen Orakel befragen zu laſſen, woher das käme. Beſonders ließen ſie ihn fragen, warum die Götter den Lakedämoniern lieber, als ihnen, Siege ſchenkten. Wir, mußten die Abgeordneten ſagen, bringen den Göttern doch unter allen Griechen die meiſten und ſchönſten Opfer, und ſchmücken ihre Tempel mit beſſern Weihgeſchenken aus, als irgend andere; wir ſtellen den Göttern zu Ehren jährlich die köſtlichſten und glänzendſten Proceſſionen an, und wenden zu dem allen mehr auf, als die übrigen Griechen zuſammen genommen. Dagegen haben die Lakedämonier nie den Gedanken gehabt, etwas ähnliches zu thun: ſie ſind bey ihrem Gottesdienſte ſo nachläſſig, daß ſie nicht ſelten ſogar fehlerhaftes Vieh opfern, wie ſie denn in allen andern Dingen, die ſich auf Verehrung der Götter beziehen, gar viel weniger, als wir, thun, da ſie doch wenigſtens eben ſo vermögend, als wir, ſind.

Nachdem sie so geredet, und noch einmahl gefragt hatten, was sie zur Abwendung des gegenwärtigen Unglücks zu thun hätten? erhielten sie von dem Orakel sprechenden Priester bloß folgende Antwort (denn sein Gott erlaubte ihm weiter nichts). Er rief die Athenienser herbey und sagte ihnen: So spricht Ammon: „Mir gefällt der Lakedämonier (bescheidner) Wunsch mehr, als alle Opfer der Griechen!"

Dieß war die ganze Antwort. Unter diesem Wunsche aber versteht, glaub' ich, der Gott nichts anders, als ihr Gebet, das in der That vor den Bitten der übrigen keinen geringen Vorzug hat. Denn wenn die andern Griechen ihre Stiere mit vergoldeten Hörnern vor dem Altar führen, oder den Göttern ihre Weihgeschenke darbringen, so bitten sie zugleich um alles, was ihnen einfällt, sey es Gutes oder Böses. Daher denn die Götter, indem sie solche Lästerungen hören, ihre köstlichen Prozessionen und reichen Opfer unmöglich gut aufnehmen können.

Eben daher, glaub' ich, bedarf es so vieler Vorsicht und Uiberlegung, warum man ausdrücklich bitten müsse, oder nicht. Aehnliche Erklärungen über Beyspiele dieser Art wirst du beym Homer finden. So sagt er von den Trojern, nachdem diese eine Verschanzung gemacht hatten:

Hekatomben opferten sie den unsterblichen Göttern,
Und den lieblichen Opferduft hoben die Winde vom Felde

Auf zum Himmel empor. Doch ihn
verschmähten die seligen
Götter; denn sie haßten das heilige
Ilion; haßten den
Priamus und des Lanzenschleuderers
Priamus Volk.

So half es ihnen also nichts, Opfer und Geschenke zu bringen, weil sie den Göttern verhaßt waren. Denn die Götter, denke ich, sind nicht von der Art, daß man sie, gleich einem bestechlichen Richter *) durch Geschenke auf seine Seite bringen könnte. Wir urtheilen in der That sehr unvernünftig, wenn wir glauben, daß die Lakedämonier uns bloß deßwegen nachstünden. Und es wäre ja schlimm, wenn die Götter bloß auf unsere Geschenke und Opfer, und nicht vielmehr darauf sehen sollten, ob jemand ein tugendhaftes Herz und gute Gesinnungen hat. Weit mehr, denk' ich, sehen sie hierauf, als auf noch so glänzende Aufzüge und Opfer, die ja auch die lasterhaftesten Menschen und Staaten jährlich veranstalten können, wenn sie sich gleich noch so gröblich gegen Götter und Menschen vergangen haben. Es bleibt dabey, was der Gott und sein Dollmetscher sagt, daß sie, da sie keine Bestechungen lieben, dieß alles verachten. Daraus folgt denn, daß Gerechtigkeit und Weisheit dasjenige ist, was bey Göttern

*) Ich billige die Verbesserung des Herrn Sedike, der statt τοκιστην (Wucherer), δικαστην liest. Das Beywort κακος scheint sich auch zum letztern besser zu schicken.

und gutdenkenden Menschen in vorzüglicher Achtung stehet. Niemand aber ist gerecht und gutdenkend, als wer weiß, was er im Reden und Handeln gegen Götter und Menschen zu thun und zu lassen hat. Nun möcht ich gern hören, wie auch du hierüber denkst.

Alkibiad. Nicht anders, Sokrates, als du und jener Gott, dessen Ausspruch ich von ganzem Herzen billige: und welches Recht könnt' ich auch haben, ihm zu widersprechen?

Sokr. Du hast doch noch nicht vergessen, was du vorhin sagtest, daß dich der Gedanke quälte, du möchtest, ohne es selbst zu wissen, Unglück, statt Gutes, bitten?

Alkibiad. Ich weiß das noch recht gut.

Sokr. So siehest du denn, daß du nicht sicher zu dem Gotte gehen kannst, um von ihm etwas zu bitten, damit er nicht, wie leicht der Fall seyn könnte, von dir statt eines Gebets, einen Fluch höre und dieses dein Opfer verwerfe, als wodurch du dir außerdem noch ein Uibel zuziehen könntest. Mein beßter Rath wäre also, du unterließest es jetzt ganz. Denn das (bescheidene) Gebet der Lakedämonier nachzusprechen, dazu hast du doch wohl zuviel Kühnheit (so will ich es nur nennen, weil es noch der mildeste Nahme unter allen ist, wodurch man den Unverstand bezeichnet). Du mußt dich also gedulden, bist du von jemanden gelernt haben wirst, wie man gegen Götter und Menschen gesinnt seyn müsse.

Alkibiad. Wann, o Sokrates, wird diese Zeit kommen, und wer wird hierin mein Lehrer

seyn? Mein Verlangen, diesen Mann kennen zu lernen, ist unaussprechlich.

Sokr. Eben der ist es, der dein Beßtes sucht. Jedoch, wie Minerva, nach dem Homer, dem Diomed zuerst den Nebel von den Augen nahm, „damit er Götter und Menschen recht unterscheiden lernte:" so wird auch dieser (dein Wohlthäter) den Nebel, der jetzt vor deiner Seele schwebt, wohl erst wegnehmen müssen, um dir sodann dasjenige bekannt zu machen, wodurch du in den Stand gesetzt wirst, Gutes und Böses von einander zu unterscheiden. Denn jetzt, scheint es mir, bist du dessen noch nicht fähig.

Alkibiad. Er nehme hinweg diesen Nebel, oder was er sonst will. Wer er auch sey, ich bin bereit, alles zu thun, was er mir befiehlt, wenn ich dadurch nur ein besserer Mensch werde.

Sokr. Nun, er hegt wirklich eine überaus große Vorsorge für dich.

Alkibiad. Am beßten werd' ich also mein Opfer bis dahin verschieben.

Sokr. Ganz recht! denn das ist weit sicherer, als dich in eine so große Gefahr zu wagen.

Alkibiad. Nun, Sokrates, diesen Kranz will ich dir, der du mir einen so heilsamen Rath gegeben, jetzt aufsetzen. Denn Göttern aber will ich alsdann Kränze und alles andere bringen, wenn ich erst jenen Tag kommen sehe. Dieser wird aber bald kommen, wenn die Götter wollen.

Sokr. Gern nehm' ich ihn, und fühle mich wohl dabey, auch alles andere, was von deiner Hand kommt, anzunehmen. Und wie Kreon beym

Euripides, da er den Tireſias mit einer Krone kommen ſiehet, und hört, er trage dieſelbe als ſeinen Antheil, den er, zum Beweiſe ſeiner Geſchicklichkeit, von den Erſtlingen der Beute erhalten, ausruft:

„Als Vorbedeutung nehm' ich dieſe Siegeskron'
Bey dieſem Sturm, worin ich bin,
du weißt es ja:"

ſo betrachte auch ich dieſen Schmuck von dir als eine Vorbedeutung. Und wie ſollt' ich nicht, da ich keinen geringern Sturm, als Kreon, auszuſtehen haben, und doch ſo gern über alle deine Liebhaber den Sieg davon tragen möchte!

Einige Bemerkungen über den ersten und zweyten Alkibiades des Plato, nebst Angabe der darin vorkommenden Hauptgedanken.

Diese beyden Dialogen, welche von vielen bereits als gleichsam ein Werk betrachtet worden, gehören unstreitig zu den gemeinnützigsten, die Plato geschrieben. Fast nirgend findet sich ein solcher Reichthum von Gedanken und Wendungen, die das Eigenthümliche der Sokratischen Philosophie in der eigentlichsten Manier darstellen, so beysammen, wie hier. Der Vortrag ist durchaus praktisch, ohne in jene speculativischen Subtilitäten auszuschweifen, die Plato sonst so sehr liebt; und der Ton selbst ist ein Muster von Milde und Aufrichtigkeit, der edelsten Freymüthigkeit und zärtlichsten Schonung; kurz der Ton eines weisen, Freundes und Liebhabers, der belehrt, zu einem demüthigen Bewußtseyn eigener Gebrechen und zum schaamvollesten Bekenntniß derselben sanft und sicher hinleitet, ohne abzuschrecken und muthlos zu machen.

Was den ersten Alkibiades betrifft, so hat die gewöhnliche Uiberschrift „von der menschlichen Na-

tur," welche von einem der alten Erklärer des Plato herzurühren scheint, in dem Inhalte des Gesprächs selbst weiter keinen Grund, als darin die Wichtigkeit und Nothwendigkeit der Selbstkenntniß gezeigt wird, wobey denn freylich einige Untersuchungen über die vernünftige und sittliche Natur des Menschen angestellt werden, die jedoch nicht von der Art sind, wie man sie, jenem allgemeinen Titel zufolge, vom Plato erwarten sollte. Dergleichen waren aber auch nicht eigentlicher Zweck, sondern dieser ging vielmehr darauf hinaus, einen jungen Alkibiades, der von sich und seines Vorzügen sehr aufgeblasen, bereits mit dem Gedanken umging, sich nächstens den Athenienſern als einen sehr wichtigen Mann zu zeigen, von diesem seinem Eigendünkel zurück zu bringen, und ganz andere Gesinnungen oder Gefühle von seinem wahrem Zustande in ihm zu veranlassen, und ihn Schritt vor Schritt zu dem Bewußtseyn und zu dem Geständnisse hinzuleiten, wie wenig oder nichts von allen den Eigenschaften er bis jetzt noch besäße, die doch, nach dem Urtheile jedes weisen und edeln Mannes, zu einem solchen Zwecke nothwendig erfordert würden.

Das Moment dieses Gesprächs wird in die Zeit des Lebens des Alkibiades gesetzt, da derselbe bereits den Entschluß gefaßt hatte, in kurzem an den öffentlichen Staatsangelegenheiten der Athenienser Theil zu nehmen, und deshalb mit den größten Hoffnungen und Erwartungen von sich schwanger ging. Da die wichtigsten Dinge auf den Rath der Demagogen, oder öffentlichen Volks-

redner, beschlossen wurden, so mußte jeder, der sich in Staatssachen seinen Mitbürgern wichtig machen wollte, diesen Weg einschlagen. Demnach war also auch Alkibiades entschlossen, nächstens vor dem Volke aufzutreten. Gerade in diesem bedeutendsten Zeitpuncte seines Lebens, wandte sich Sokrates an ihn: „du willst nächstens vor dem Athenienſischen Volke öffentlich erscheinen, um deinen Mitbürgern Rath zu ertheilen. Es frägt sich also, über welche Dinge?" Natürlich war die Antwort, über das, was ihre Staatsangelegenheiten betrifft; z. B. ob es für sie gut ist oder nicht, einen Krieg zu führen oder nicht u. s. w. „Du mußt also bessere Einsichten hierüber haben, als andere; mußt z. B. wissen, wann es besser ist einen Krieg anzufangen, und wann nicht; gegen wen und gegen wen nicht; wie lange ꝛc. Was ist aber das Bessere in allen solchen Dingen überhaupt? Alkibiades weiß sich hierüber nicht zu erklären, und es erfolgt die erste Beschämung, der alle andern Schritt vor Schritt folgen. Sokrates erklärt jenes Bessere durch das Gerechtere und beweißt dem Alkibiades, daß dieser keine genaue und gewisse Einsicht über Recht und Unrecht (weder in Beziehung auf öffentliche Angelegenheiten, noch überhaupt und an sich, besitze), weil er dazu, seinem eigenen Bekenntnisse nach, weder durch eigenes Nachdenken noch durch Unterricht von andern gelangt sey, sondern vielmehr immer, und schon als Knabe, in dem Wahne gestanden sey, er wisse da alles.

Als hierauf Alkibiades erklärt, daß er diese Einsicht (in das Gerechte und Ungerechte), die ihm freylich fehle, gar nicht nöthig habe, um öffentlich Rath zu ertheilen, weil die Athenienser bey ihren Berathschlagungen nicht sowohl auf die Rechtmäßigkeit z. B. eines Krieges, die sie vielmehr voraussetzten, sondern nur auf die Nützlichkeit der Sache sähen: so führt ihn Sokrates durch lauter einzelne Fragen, die er beantworten muß, endlich dahin, daß er bekennen muß, er verstehe den Punct des Nützlichen eben so wenig, und könne auch in dieser Rücksicht keinen sichern Rath ertheilen. Und da Alkibiades bey dieser Gelegenheit behauptet, gerecht und nützlich wären ganz verschiedene Dinge, aber der Aufforderung, zu beweisen, daß es Fälle gebe, da das Gerechte nicht nützlich sey, kein Genüge thun kann: so beweist ihm dagegen Sokrates: 1) daß alles Gerechte rühmlich; 2) alles Rühmliche gut; 3) das Gute aber nützlich sey, wobey indessen einige willkürliche Annahmen und Behauptungen mit unterlaufen.

Wie hierauf Alkibiades bekennt, daß er über die erwiesenen Puncte mit sich selbst gar nicht eins sey, sondern bald dieß bald jenes wahrscheinlich finde, zeigt ihm Sokrates, woher dieses Schwanken in seinen Vorstellungen rühre, nähmlich von einer unbewußten Unwissenheit, weil es sich nur da und alsdann finde, wo und wann man etwas zu wissen sich einbilde, was man doch nicht wisse; und daß eben hier der Keim und Grund aller der Fehler liege, die man im Reden und Handeln begehe. — Eben diese Unwissenheit aber sey, wenn sie die wich-

tigsten Dinge, als Gerecht und Ungerecht, Gutes und Böses ꝛc. betreffe, zugleich sehr schimpflich.

Ferner bringt Sokrates den Alkibiades zu einem schamvollen Bekenntniß eigener Unwissenheit auch dadurch, daß er ihm zuerst zeigt, jeder, der wahre Einsicht in eine Sache habe, sey auch im Stande, andere darüber zu belehren: da er dieses nun, seinem eigenen Geständnisse nach, nicht vermöge, in Ansehung dessen, was gerecht und ungerecht sey; so beweise er dadurch seine eigene Unwissenheit über eben diesen Gegenstand. Als hierauf Alkibiades sich damit entschuldigt, daß er dieß, zu seinem Behuf, auch nicht brauche, weil die Athenienser, und zwar ihre vorzüglichsten Staatsmänner und Redner, es auch nicht verstünden, und man eben so wenig von ihm dergleichen erwarte: dagegen er allen jenen durch seine natürlichen Fähigkeiten und andere Vorzüge leicht überlegen seyn könne: so zeigt ihm Sokrates auf eine Art, wodurch Alkibiades äußerst beschämt wird, daß er in Betracht aller der Vorzüge, worauf er so stolz thue, ganz und gar nichts sey in Vergleichung mit denen, die er sich als seine wahren Gegner (welches nicht seine Mitbürger, sondern die Lakedämonier und Perser wären) vorzustellen habe. Wolle er also gegen diese etwas vermögen, so müsse er ihnen an Betriebsamkeit und Weisheit überlegen zu seyn sich bestreben. Hiezu sey kein besserer Rath, als die Befolgung jener Inschrift zu Delphi: Erkenne dich selbst!

Wie ist das anzufangen? frägt Alkibiades. Wir müssen, antwortet Sokrates, vor allen Dingen den Willen haben, und den Entschluß fassen,

möglichst beßte Menschen zu werden. Also Menschen, die gut sind — wozu? nicht zum Reuten und dergleichen; sondern uns selbst zu regieren. Jeder ist gut in dem, was er versteht. Da du nun den Athenienſern in Ansehung einer bessern Staatsverwaltung guten Rath ertheilen willst: so beruhet die Möglichkeit einer solchen darauf, daß Gerechtigkeit darin vorhanden und das Gegentheil daraus entfernt sey, weil dieß der einzige Weg ist, nach welchen ein Staat erhalten und gut regiert werden kann. Wie wollen wir aber einem Staate Liebe zur Gerechtigkeit einflößen, wenn wir nicht selbst gerecht und weise sind? Dieses zu werden, muß demnach unsere vornehmste Sorge seyn. Diese Sorge aber beweisen wir nur dann, wenn wir damit anfangen, einzusehen, uns selbst fehle das noch, was wir höchst nothwendig haben. Denn für sich selbst sorgen, heißt für seine Seele sorgen, oder streben, daß diese besser werde. Soll dieß geschehen, so muß man sich selbst, d. i., seine eigene Seele kennen. Wie lernt aber die Seele sich selbst kennen? wie das Auge, wenn es sich selbst siehet, indem es sich in einem andern Auge abspiegelt. Eben so muß die Seele in ihres Gleichen, d. i. in einer andern Seele sich selbst gleichsam erblicken, und zwar in demjenigen Theile derselben wodurch sie denkt und vernünftig ist. Da dieser dem Göttlichen ähnlich ist, so lernt jemand dadurch sowohl sich selbst, als das Göttliche überhaupt, erkennen. Da nun diese Kenntniß seiner selbst eben das ist, was man mit Recht Weisheit nennt; so

kann

kann uns diese auch allein zu der Einsicht führen, was einem Staate gut ist u. s. w.

In diesem ganzen Gespräch liegen folgende Hauptgrundsätze und Maximen, welche besonders ausgehoben zu werden verdienen:

1) Bey allen Dingen, die eines practischen Gebrauchs oder einer wirklichen Anwendung fähig sind, findet ein Besseres und Schlechteres Statt, welches genau unterschieden und gekannt werden muß, wenn man über die Sache selbst recht urtheilen will.

2) Niemand kann eine Sache lehren, über die er mit sich selbst nicht eins ist, und wovon er keine sichere Kenntniß hat.

3) Das Gerechte allein ist rühmlich, gut und nützlich, sollte dieses auch in manchen Fällen anders scheinen.

4) Alle Ungewißheit kommt von Unwissenheit.

5) Es gibt eine gewisse unbewußte Unwissenheit, die der Grund aller Fehler und Verstosse in Reden und Handlungen ist. Diese ist um so gefährlicher und schimpflicher, je wichtiger die Dinge sind, wobey sie Statt findet: eben sie ist aber auch schwer zu heben.

6) Unter allen Arten möglicher Kenntnisse ist keine wichtiger, als die des Gerechten und Ungerechten, des Guten und Bösen, oder des Sittlichen und Unsittlichen.

7) Was einer wahrhaft versteht, das kann er auch andere wieder lehren: wer hingegen andere über irgend eine Sache, die er zu verstehen

meint, nicht belehren kann, dem fehlt es selbst an sicherer und gewisser Erkenntniß.

8) Nicht dadurch, daß man sich mit seines Gleichen mißt, oder mit solchen, denen man es leicht zuvorthun kann; sondern allein durch ein, auf Weisheit sich gründendes, unablässiges Bestreben nach eigener Vervollkommnung wird man auch solchen Gegnern überlegen, die in anderem Betracht manches vor uns voraus haben.

9) Der Grund und Anfang aller Weisheit, in Beziehung auf uns selbst, ist ein ernster Wille und fester Entschluß, der möglichst beßte Mensch zu werden.

10) Liebe zur Gerechtigkeit und Entfernung von aller Ungerechtigkeit ist das einzig wahre Mittel zur Erhaltung und guten Regierung eines Staats: eine Staatskunst, die sich hierauf gründet, hat den sichersten und daurendsten Grund.

11) Niemand kann andere bessern, ohne selbst gut zu seyn; keiner einen Staat auf das, was recht und wahrhaft nützlich ist, hinleiten, ohne selbst ein gerechter und weiser Mensch zu seyn.

12) Alle wahre Vorsorge für uns selbst soll mit dem Zweifel beginnen, ob wir das auch schon besitzen, was jedem guten Menschen das Nothwendigste ist, und dann, wenn, wie gemeiniglich, das Gegentheil befunden wird, durch ein unermüdetes Bestreben die wirklichen Mängel zu ergänzen suchen.

13) Selbstverbesserung setzt Selbstkenntniß voraus, und diese wird am leichtesten dadurch er-

langt, daß unsere eigene Seele sich in andern Seelen, als ihres Gleichen, gleichsam wie in einem Spiegel, erblickt.

14) Kenntniß der menschlichen Seele ist der Grund und Schlüssel zur Kenntniß alles Göttlichen, weil jene unter allen Gegenständen möglicher Erkenntniß dem Göttlichen am ähnlichsten ist.

15) Erkenntniß seiner selbst ist Weisheit; und Weisheit allein, nicht Reichthum, Macht, Schönheit ꝛc. hilft gegen Unglück.

16) Ein Staat braucht Tugend weit mehr und weit nöthiger, als starke Mauern, Festungswerke und sichere Häfen.

17) Wer nicht selbst Tugend hat, kann auch keine Tugend mittheilen; für einen solchen ist es bis dahin weit besser, sich regieren zu lassen, als selbst andere zu regieren: denn dem schlechten Menschen geziemt es, Knecht zu seyn.

Der zweyte Alkibiades hat einen wichtigen Gegenstand, der aber nicht so gut behandelt wird, als man es von einem Sokrates erwarten sollte, wenn man ihn sich auch unter Athenienſern, d. i. unter einer Nation denkt, die in Ansehung der Religion die albernste, und allen Arten eines unvernünftigen und kindischen Aberglaubens unterworfenste war. Indessen kommen doch auch hier einige recht vernünftige Gedanken und Maximen vor, die nur anders gewandt und verstanden werden dürfen, um von gewissen, sehr ersprießlichen Folgen zu seyn. Dahin gehören z. B. folgende:

1) Das Gebeth verdient, als eine höchst wichtige Sache, die ernstlichste Uiberlegung, weil die

Götter, so fern sie just die Laune haben, unser Gebeth zu erhören, uns oft geben können, was uns höchst schädlich und ein wahrer Fluch für uns ist.

(Dieser Grundsatz ist freylich an sich läppisch, und setzt sehr unlautere Begriffe von göttlicher Vorsehung voraus. Man darf auch nicht glauben, als wenn Sokrates bloß um des Alkibiades willen so geredet hätte, weil er die Resultate des ganzen Gesprächs von Anfang bis zu Ende hierauf bauet. Uiberhaupt gründet sich dieses Gespräch auf gewisse religiöse Annahmen und Gefühle, z. B. es gibt Gottheiten; diese erhören gewisse Gebethe der Menschen; nur daß diese Maximen des Herzens selbst auf theils abergläubischen theils ungeläuterten Begriffen beruhen.)

2) Besser ist es, die Götter um gar nichts als sie um etwas bestimmt zu bitten, weil sie die Macht haben, alle Gebethe zu erhören, und mithin auch diejenigen, die sie unerhört lassen sollten, wenn sie uns wahrhaft wohl wollten. Man thut also weit besser, wenn man sich ihrer Weisheit und Güte unbedingt überläßt, als wenn man sie durch Flehen wozu bewegt, das einen nachmahls gereuen muß. —

3) Raserey ist nur ein auffallend hoher Grad eines Wahnsinns, an welchem die meisten, ja wohl alle Menschen, mehr oder weniger kranken, so fern sich nicht leicht jemand findet, der nicht nach gewissen Dingen, z. B. Macht, Ehre, Reichthum, Kindern ꝛc. streben, oder die Gottheit darum anflehen, oder sie ohne Bedenken annehmen sollte, wenn man sie ihm darböthe, ohne doch zu wissen, ob sie

für ihn auch gut, und nicht vielmehr höchst nachtheilig seyn werden. (Eben deßhalb räth Sokrates dem Alkibiades, den Göttern nicht eher Opfer zu bringen, und sie nicht eher um etwas zu bitten, bis er erst gelernt haben werde, was ihm wahrhaft gut sey. Obgleich die Absicht dieses Raths sehr gut ist, so beruhet er selbst doch auf einem nicht bloß zweydeutigen, sondern wirklich falschen Grundsatze, wonach vorausgesetzt wird, daß die Gottheit nicht weiser und gütiger verfahre in ihren Erhörungen als der unwissende Sterbliche in seinen oft thörichten Bitten; und daß man sich nicht eher an die Gottheit wenden müsse, bis man so etwas von ihr zu suchen habe, was man mit Sicherheit suchen dürfe. Man begreift aber leicht, wie es in Zeiten und unter einem Volke, da man keine andere als ungeläuterte und abergläubische Begriffe von Gottheit und Vorsehung hatte, selbst einem so guten und weisen, und verhältnißmäßig auch so aufgeklärten Manne, als Sokrates war, schwer seyn mußte, ohne alle Anhänglichkeit an die ersten Grundkeime des herrschenden Aberglaubens über solche Sachen zu reden.)

4) Die Menschen thun unrecht, wenn sie die Götter beschuldigen, ihnen alles das Unglück zugeschickt zu haben, was sie bloß zufolge ihrer schlechten Gemüthsart und ihrer Unvorsichtigkeit tragen.

5) Eine gewisse Unwissenheit ist für gewisse Menschen unter gewissen Umständen eher heilsam als schädlich; wenn sie nähmlich dadurch gehindert werden, etwas wirklich Böses, das sie ausführen wollen, wirklich auszuführen.

6) Ohne die Kenntniß dessen, was das Beßte für einen Menschen ist, ist jede andere nur schädlich, weil diese durch jene erst nützlich und wahrhaft heilsam wird.

7) Die Götter lassen sich nicht durch Opfer, wie bestechliche Richter durch Geschenke, gewinnen. (Wenn sie also dennoch zuweilen die Laune haben, ein unvernünftiges Gebeth zu erhören, so thun sie dieses, wie es scheint, nur wohl zur Strafe und Beschämung dessen, den sie auf die Weise durch Schaden klug machen wollen. Eben hierauf gründet sich die ganze Maxime der Klugheit, die Sokrates dem Alkibiades in Ansehung des Gebeths gibt.)

Parmenides

oder

von den Urbildern *).

*) περι ειδων d. i. von Urbegriffen, Idealen, Ur- und Denkbildern.

Kephalus, aus Klazomene.
Adimant, ein Athenienser.
Antiphon, ein Bruder Adimants.
Glaukon, ein Athenienser.
Pythodor, ein Sohn des Isolochus, und Schüler des Zeno.
Sokrates.
Zeno, aus Elea, ein Pythagoräer, und Schüler des Parmenides.
Parmenides, aus Elea, ein berühmter Pythagoräer, Dialectiker, Dichter und Schüler des Xenophanes.

Kephalus.

Nachdem wir von Klazomene, dem Orte unserer Heimath, nach Athen gekommen waren, trafen wir hier auf dem Markte den Adimant und Glaukon an. Adimant reichte mir die Hand und sagte: willkommen, lieber Kephalus. Hast du hier etwas zu suchen, worin wir dir dienen können, so darfst du nur reden.

Ja, erwiederte ich, eben das ist es, warum ich hier bin; ich wollte dich warum bitten.

Adim. Sage es.

Kephal. Wie hieß doch euer leiblicher Bruder? Ich habe seinen Nahmen vergessen. Er war noch sehr jung, als ich das erstemahl von Klazomene hier war. Das ist aber schon lange her. Sein Vater, wenn ich nicht irre, nannte sich Pyrilampes. —

Adim. Ganz recht; er selbst aber heißt Antiphon.

Warum frägst du nach ihm?

Kephal. Die ich hier bey mir habe, sind meine Mitbürger, und große Freunde der Weisheit. Nun haben sie vernommen, das Antiphon mit Pythodor, dem Freunde Zenons, vielen Umgang gehabt habe, und er sich einer gewissen Unterredung, die zwischen dem Sokrates, Zeno und Parmenides einst vorgefallen seyn soll, noch ganz wohl erinnere, weil er den Inhalt derselben aus Zenons eigenem Munde sehr oft gehört habe.

Adim. Das hat seine Richtigkeit.

Kephal. Eben diese möchten wir nun auch von ihm gern hören.

Adim. Das wird leicht geschehen können. Denn wie Antiphon noch ein junger Mensch war, gab er sich viel mit dieser Philosophie ab. Seitdem er aber bey seinem Großvater ist, der sich auch Antiphon nennt, legt er sich sehr stark auf die Reitkunst. Doch wenn du willst, so können wir zu ihm gehen. Wir sahen ihn so eben von hier nach Hause gehen, und er wohnt nicht weit von hier, in Melita.

Kephal. Wir gingen also hin und trafen den Antiphon zu Hause, da er just ein Pferdegeschirr einem Schmidt übergab, damit er es beschlüge.

Als dieser weg war, meldeten ihm seine Brüder, warum wir mit gekommen wären. Antiphon kannte mich von der Zeit her, da ich das erstemahl zu Athen war, und umarmte mich.

Wir baten ihn also, uns mit dem Inhalt jener philosophischen Unterredung doch näher bekannt zu machen, er wollte aber zuerst nicht gern daran, weil, wie er sagte, diese Sache sehr weitläuftig sey; indessen ließ er sich doch noch bewegen, und erklärte uns folgendes.

Antiph. Uiber die Veranlassung zu jener Unterredung habe ich vom Pythodor folgendes gehört.

Zenon und Parmenides kamen einst nach Athen auf das große Fest der Minerva. Parmenides war damahls schon sehr bey Jahren; hatte ein ganz graues Haupt, und ehrwürdiges Ansehen: er mogte wohl 65 Jahre alt seyn.

Zeno hingegen schien ein Vierzigjähriger, war groß von Statur, und hatte viel angenehmes in seinem Aeußern. Man hielt ihn für einen Geliebten des Parmenides.

Beyde waren bey dem Pythodor eingekehrt, welcher außerhalb der Stadt, in Ceramicum *), wohnte. Dahin kam nun auch Sokrates mit vielen andern, welche sehr begierig waren, die Schriften des Zeno vorlesen zu hören, die jene damahls zuerst mit nach Athen gebracht hatten.

*) Dem bewohnten Theile außerhalb Athen, wo die Philosophen ihre Gärten und Schulen hatten.

Sokrates war damahls aber noch ein ganz junger Mensch.

Diesem und seinen Freunden las also Zeno vor: doch war Parmenides, der just ausgegangen war, nicht dabey zugegen.

Doch kamen, als nur noch wenig vorzulesen war, Pythodor und Parmenides wieder zu Hause, und zwar in Gesellschaft eines gewissen Aristoteles (der einer von jenen Dreyßigen war.)

Diese hatten also Lust, das Wenige noch mit anzuhören, und thaten es, Pythodor nur nicht, als welcher den Zeno über diese Sache schon vorhin gehört hatte.

Nachdem nun Sokrates alles angehört hatte, verlangte er, daß man den ersten Absatz des ersten Theils der Schrift noch einmahl lesen mögte. Wie dieses geschehen war, fing er also an:

(Untererdung zwischen dem Sokrates, Zeno und Parmenides selbst.)

Sokr. Wie willst du das verstanden wissen, Zenon, wenn du schreibst:

„Wenn die wirklichen Dinge *) Vielheit haben, so müssen sie eben sowohl ähnlich als unähnlich seyn; das ist aber unmöglich. Denn das Unähnliche kann eben so wenig ähnlich, als das Aehnliche unähnlich seyn."

So schreibst du doch?

Zen. Allerdings.

Sokr. Wenn es nun unmöglich ist, daß das Unähnliche ähnlich, und das Aehnliche unähnlich

*) τα ονται.

sey, muß es denn nicht auch unmöglich seyn, daß die Dinge Vielheit haben?

Denn hätten sie diese, so würde ja das, was nach dir unmöglich seyn soll, von ihnen gelten müssen.

Dieß folgt doch ganz richtig aus deiner Rede? Du hast, denk' ich, keinen andern Zweck, als durch deine ganze Schrift zu beweisen, daß die Dinge keine Vielheit haben. Und für eben diese Behauptung soll jeder Theil deiner Schrift einen besondern Beweis liefern, so daß du für den Satz: Die Dinge haben nicht Vielheit: eben so viele Beweise geliefert zu haben glaubst, als Theile deiner Schrift sind. —

War das wirklich dein Zweck und Plan, oder habe ich dich etwa nicht recht verstanden?

Zen. Allerdings ist er es! Und ich muß sagen, du hast den ganzen Sinn und Zweck meiner Schrift sehr wohl gefaßt.

Sokr. Ich sehe hieraus, Parmenides, daß dieser Zeno nicht nur in Ansehung der Freundschaft, sondern auch in dem, was er schreibt, vollkommen mit dir übereinstimmen will. Denn er hat fast eben so, wie du, geschrieben.

Indessen sollen wir dieses doch nicht merken, sondern er sucht uns durch einige Abänderungen, die er vorgenommen hat, auf den Gedanken zu bringen, als hätte er etwas anderes geschrieben.

Du sagst nähmlich in deinen Gedichten, das All sey Eins, und gibst dafür sehr gute Beweise. Dieser aber setzt dafür, die Dinge haben keine Viel-

heit, und beweist dieß gleichfalls durch viele und starke Gründe.

Daß nun der Eine sagt, das All ist Eins: hingegen der Andere, es hat nicht Vielheit; und jeder von beyden so redet, daß es gar nicht scheinen soll, als wenn er mit dem andern dasselbe sagte, da doch im Grunde beyde dasselbe sagen, darüber müssen wir andern uns höchst wundern und können das gar nicht begreifen.

Zen. Du hast, im Ganzen genommen, Recht, Sokrates. Jedoch hast du die wahre Absicht meiner Schrift nicht recht gefaßt, ob du sie gleich mit der Spührkraft eines Spartanischen Hundes verfolgt hast.

Denn erstlich irrest du darin ganz, wenn du glaubst, daß ich bey meiner Schrift die versteckte Absicht gehabt hätte, etwas darin zu sagen, was Niemand erkennen sollte für das, was es ist, gleichsam als wenn dieses etwas großes wäre, worauf man stolz thun könnte: vielmehr ist das, wovon du glaubst, daß es mit Absicht geschehen sey, etwas ganz zufälliges.

So viel aber ist richtig, ich habe geschrieben, um der Lehre des Parmenides aufzuhelfen gegen die, welche sie dadurch lächerlich zu machen suchen, daß sie sagen, wenn man den Satz gelten läßt: Eins ist Vieles: so muß man auch viele andere gelten lassen, die an sich eben so lächerlich sind, als mit jenem im Widerspruch stehen.

Ich habe also eigentlich gegen diejenigen geschrieben, welche die Lehre der Vielheit behaupten; diesen begegne ich mit ihren eigenen und vielen an-

dern Einwürfen, und suche zu zeigen, daß, wenn die Annahme derer, die eine Vielheit behaupten, Statt finden soll, noch weit lächerlichere Sätze folgen, als diejenigen sind, welche die Lehre von der Einheit nach sich zu ziehen scheint, nie eine genauere Untersuchung zeigen wird.

Um also jener Lehre etwas entgegen zu setzen, habe ich das Buch in meiner Jugend geschrieben. Es hat mir es aber jemand entwandt, so daß es nicht mehr in meiner Gewalt stand, zu überlegen, ob es gut seyn würde, es bekannt werden zu lassen oder nicht.

Darin irrest du also, Sokrates, wenn du meinst, ich hätte jenes als ein ruhmgieriger Mann geschrieben, da es doch bloß eine Frucht jugendlicher Streitlust ist. Die Sache selbst aber hast du, wie gesagt, so ziemlich getroffen.

Sokr. Ich lasse mir deine Erklärung gern gefallen, und glaube, daß ich mich in dem einen Puncte geirrt habe.

Sage mir aber, hältst du nicht dafür, daß es ein für sich bestehendes Ideal *) der Aehnlichkeit gebe, so wie ein diesem entgegengesetztes der Unähnlichkeit? und daß, wenn diese beyden wirklich sind, ich sowohl als du, und alle andere Dinge, die wir viele nennen, daran Theil nehmen, so daß die, welche an der Aehnlichkeit Theil nehmen, darnach ähnlich genannt werden, und zwar so weit sie daran Theil nehmen, die aber an der Unähn-

*) αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἶδός τι

lichkeit Theilnehmenden unähnlich, und die an beyden, auch nach beyden benannt werden?

Wenn nun alle Dinge an jenen beyden entgegengesetzten (Idealen) Theil nehmen, und deswegen weil sie an beyden zugleich Theil nehmen, sowohl ähnlich als unähnlich genannt werden, ist das denn was unerhörtes?

Freylich wenn jemand das Aehnliche, so fern es ähnlich ist, unähnlich, und das Unähnliche, als ein Unähnliches, ähnlich nennen wollte, so würde das höchst seltsam seyn. Gibt er aber Dingen, die an beyden Theil nehmen, auch die Nahmen von beyden, so kommt mir das gar nicht sonderbar vor, Zenon: eben so wenig, als wenn jemand sagt, alle Dinge sind Eins durch ihre Theilnehmung an dem Ideale des Einen; eben diese sind aber auch viele, weil sie an der Vielheit Theil nehmen. Dagegen würde ich mich höchst wundern, wenn jemand beweisen wollte, daß das Eine als Eins, ein Vieles, und das Viele, durch seine Vielheit, Eins sey.

Eben so denke ich auch in Ansehung aller übrigen Dinge.

Wollte nähmlich jemand zeigen, daß von den Begriffen der Gattung und Art das Entgegengesetzte (das Eine und Viele) in demselben Verstande gelte, so wäre das seltsam: sagte er aber, daß die Dinge, welche (in einem gewissen Verstande) Eins sind, in einem andern auch Vielheit hätten, so wäre das ganz recht.

Denn zum Beweise der Vielheit darf er nur zeigen, daß das, was mir zur rechten ist, (der

Zahl

Zahl nach,) verschieden sey von dem, was mir zur linken ist; eben so verschieden das, was vor mir ist, von dem, was hinter mir ist, und was oben ist, von dem, was unten ist. Denn ich selbst glaube, an der Vielheit Theil zu nehmen, (so fern ich mich unter Dingen befinde, und Dinge an mir habe, die sich zählen lassen.)

Will er hingegen den Begriff der Einheit rechtfertigen, so wird er bemerken, daß, ohngeachtet unserer sieben sind, ich doch nur ein Mensch sey, und mithin zur Einheit gehöre. So wären denn beyde Begriffe gerechtfertigt.

Wenn daher jemand zu beweisen unternimmt, daß dieselben Dinge Einheit und Vielheit haben, als Steine, Bäume, und was dergleichen ist: so werden wir nicht in Abrede seyn, daß er diese Begriffe darthun könne, nähmlich daß dieselben Dinge Eins und Vieles seyen, nicht aber, daß das Eine Vieles und das Viele Eins sey; wir werden seine Behauptung gar nicht seltsam finden, sondern für allgemein eingestanden.

Sollte aber jemand, nach eben dem Verhältniß, wovon ich eben geredet habe, zeigen können, daß dieselben reinen Begriffe oder Ideale z. B. der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, der Vielheit und Einheit, der Ruhe und Bewegung, nebst allen, die hieher gehören, an und für sich betrachtet, nachdem er dieselben zuerst von einander geschieden und ihre Unterschiede genau bestimmt hätte, eben sowohl mit einander vermischt, als von einander geschieden werden könnten; so würde ich in Wahr-

heit, Zeno, einem solchen meine Bewunderung nicht versagen können.

Was du, in dieser Absicht, geschrieben hast, beweist zwar, wie ich glaube, einen ganzen Mann: indessen würde doch, wie gesagt, meine Bewunderung noch größer seyn, wenn jemand die Schwierigkeit dieser Frage, so fern es auf die reinen Urbilder selbst ankommt, woran jene Schwierigkeit ganz und gar haftet, dadurch heben könnte, daß er bewiese, es müsse eben das, was du von den sichtbaren Dingen dargethan hast, auch von dem, was nur gedacht werden kann, gelten.

Während das Sokrates so redete, sollen, nach dem Urtheile Pythodors, Parmenides und Zenon nicht selten einigen Unwillen gegen den Sokrates geäußert haben: dabey aber hörten sie ihm, wie eben derselbe versichert hat, sehr aufmerksam zu, sahen sich einander oft an, und gaben durch ihr Lächeln zu verstehen, daß sie den Sokrates für keinen gemeinen Kopf hielten. Nachdem aber Sokrates ausgeredet hatte, erwiederte Parmenides folgendes.

Parm. Dein Trieb zur Dialectik, Sokrates, verdient allerdings Bewunderung! Sage mir indessen, rührt jene Unterscheidung der Ideale, als für sich bestehender Urbilder, und der Dinge, die darauf Beziehung haben, von dir selbst her? Scheint es dir in der That, daß Aehnlichkeit, worauf wir, als Etwas an sich betrachtetes, Beziehung haben; daß Eins und Vieles, und alle die Begriffe, welche Zenon dir angegeben hat, für sich bestehende Dinge sind?

Sokr. Das thun sie.

Parm. Glaubst du eben das von den sogenannten Urbildern (oder reinen Begriffen) des Gerechten, des Schönen und Guten und so weiter?

Sokr. Allerdings.

Parm. Nimmst du auch ein Urbild des Menschen an, das von uns und allen, die Menschen, wie wir, sind, abgesondert ist? ein für sich bestehendes Urbild vom Menschen, wie vom Feuer und Wasser *)?

Sokr. Was diese Dinge anbetrifft, Parmenides, so bin ich darüber oft verlegen gewesen, ob nähmlich von ihnen eben das behauptet werden könne, was von jenen gilt, oder nicht.

Parm. Gehet deine Verlegenheit, Sokrates, auch auf solche Dinge, von welchen es lächerlich seyn würde Urbilder anzunehmen, als von Haar, Koth, Flecken und was dergleichen höchst niedrige und schlechte Dinge mehr sind? Bist du, sag' ich, ungewiß, ob von jedem dieser Dinge auch ein für sich bestehendes, und von den wirklichen Dingen dieses Nahmens, wie wir sie unter Händen haben, verschiedenes Urbild angenommen werden müsse, oder nicht?

Sokr. Keineswegs, sondern von diesen Dingen, glaube ich, gilt weiter nichts, als was wir sehen, und ich halte es für äußerst ungereimt, hier an Urbilder denken zu wollen.

*) D. i. ein reines Ideal oder intelligibles Wesen, wovon Menschen, Feuer, Wasser Ausdrücke und Nachbilder sind?

Indessen hat mir der Gedanke doch nicht selten einige Unruhe gemacht, ob nicht von allen Dingen dasselbe gelten möchte. Nachdem ich ihn aber weiter verfolgt habe, bin ich ihm ausgewichen, und zwar in der Besorgniß, ich möchte mich auf die Art in unerklärlichen Nichtswürdigkeiten verlieren. So bin ich denn bey denjenigen Dingen stehen geblieben, von welchen wir angenommen haben, daß es Urbilder davon gäbe, und diese beschäftigen nun mein ganzes Nachdenken.

Parm. Du bist noch jung, lieber Sokrates, und Philosophie hat sich mit dir noch nicht vereinigt, sie wird es aber, wie ich glaube, wenn du keine jener Uibungen gering achtest. Bis jetzt hängst du, deines unreifen Alters wegen, noch zu sehr von den Meinungen anderer ab.

Sage mir also, glaubst du in der That, daß es besondere Urbilder gebe, wie du annimmst, worauf die einzelnen Dinge der Sinnenwelt *) sich beziehen, und eben daher ihre verhältnißmäßigen Benennungen erhalten haben? Zum Beyspiel, ein Urbild der Aehnlichkeit, warum gewisse Dinge ähnlich, ein anderes der Größe, warum gewisse Dinge groß, noch andere der Schönheit und Gerechtigkeit, warum solche und solche Dinge schön und Gerecht sind und genannt werden?

*) ταλλα oder τα αλλα bezeichnet hier die einzelnen Dinge der Sinnenwelt, die von den Urbildern der intelligibelen Welt (τα ειδη τα αυτα καθ' αυτα) verschieden sind, aber als Ausdrücke und Nachbilder darauf Beziehung haben (μετελαμβανοντα των ειδων.)

Sokr. Allerdings.

Parm. Gehet die Beziehung der einzelnen Beziehung habenden Dinge auf das Ganze oder nur auf einen Theil des Urbildes, worauf jene Beziehung haben, oder ließe sich etwa noch ein drittes als Mittelbegriff dieser Beziehung denken?

Sokr. Wie sollte das?

Parm. Nimmst du an, daß das ganze Urbild in jedem der vielen einzelnen Dinge, die darauf Beziehung haben, enthalten und dabey doch Eins sey, oder wie?

Sokr. Warum sollte es nicht Eins seyn, Parmenides?

Parm. Wenn es also Eins und dasselbe ist, und doch in vielen von einander getrennten Dingen sich findet, so wird es, als ein Ganzes, zugleich diese Einheit haben, und mithin als dasselbe, oder als ein Nichtzuunterscheidendes, dennoch außer sich selbst *) seyn.

Sokr. Das ist nicht möglich. Ich denke mir aber die Sache so. Einer und derselbe Tag ist an vielen Orten zugleich, und doch nicht als derselbe außer sich selbst. So könnte denn auch jedes der Urbilder, seiner Einheit unbeschadet, in allen zugleich, und doch dasselbe seyn.

Parm. Die Art, Sokrates, wie du beweisen willst, daß Eins als Dasselbe zugleich vielfach (in vielen Dingen oder an vielen Orten) daseyn könne, ist eben so lustig, als wenn du über viele

*) Sofern es nähmlich als Dasselbe in jedem der vielen Dinge ganz und ungetheilt vorhanden seyn soll.

Menschen eine Decke oder Hülle hergegeſt, und ſagteſt, dieſelbe ſey ganz über vielen. Willſt du nicht ſo etwas damit ſagen?

Sokr. Es kann ſeyn.

Parm. Wäre denn in dieſem Falle die Decke über einem jeden ganz, oder nur ein Theil davon über jedem?

Sokr. Ein Theil.

Parm. Sonach wären denn, Sokrates, die Urbilder ſelbſt getheilt, und die daran theilnehmenden Dinge bezögen ſich, ihrer Theilnehmung nach, nur auf einen Theil derſelben, mithin fände ſich ein ſolches Urbild nicht mehr in jedem ganz, ſondern nur ein Theil davon in einem jeden.

Sokr. Das ſcheint wohl.

Parm. Wirſt du aber behaupten wollen, Sokrates, daß das eine Urbild in Wahrheit getheilt, und dennoch Eins *) ſey?

Parm. Denn bedenke nur. Wenn du die Größe ſelbſt **) theilteſt, und jedes der vielen großen Dinge, vermöge ſeiner Beziehung zu einem Theile der Größe, der kleiner, als die Größe ſelbſt iſt, dennoch ein Großes ***) ſeyn ſollte, ſchiene das nicht ungereimt?

Sokr. Gar ſehr.

Parm. Ferner, wenn ein Gleiches getheilt

*) D. i. ungetheilt ſey.

**) Das Urbild derſelben.

***) Nämlich ein Großes als Ausdruck oder Nachbild des ganzen ungetheilten Ideals oder Urbildes der Größe.

wird, und jedes der einzelnen theilnehmenden Dinge etwas weniges davon bekommen hat, wird dieses, so fern es einen Theil besitzt, der geringer ist, als das Gleiche selbst, jenem Gleichen dennoch gleich seyn*)?

*) Der griechische Text scheint hier einige Schwierigkeiten zu haben. Er ist folgender: τι δε; τε ισε μερες εκαςον σμικρον απολαβοντι, ἐξει ὡ ελαττονι οντι αυτε τε ισε, το εχον, ισον τω ἐςαι; Ficin gibt davon folgende lateinische Uibersetzung, die aber dunkler ist, als das Original selbst: Quid vero? ipsius aequalis parte unumquodque parvum participans, habebit, quo minore existente, quam ipsum aequale, id, quod habet, aequale alicui sit? So viel ist gewiß, daß Parmenides zeigen will, wie unmöglich es sey, daß ein getheiltes Ganze in jedem seiner Theile noch ganz sey, so das jedes theilhabende Subject mit dem Ganzen, wovon es einen Theil hat, der Idee nach, noch dasselbe sey und den Nahmen des Ganzen mit Recht führe. Dieß ist der Hauptsinn, der vorhin auf das Große, hier aber auf das Gleiche (als ein Ganzes betrachtet) angewandt wird. Da es bey dieser Stelle keine Varianten gibt (wenigstens keine bekannte), so habe ich einige Verbesserungen versucht, die ich aber nach reiferer Uiberlegung wieder verworfen habe, außer das ich απολαβοντι getheilt, oder als zwey Wörter απολαβον τι lese, und das τι auf σμικρον beziehe), weil ich sie für unnöthig halte, und glaube, daß der gedruckte Text in Vergleichung mit dem nächst vorhergehenden ganz verständlich gemacht werden könne. Es heißt nähmlich daselbst: ει αυτο το μεγεθος μεριεις, και ἑκαςον των πολλων μεγαλων, μεγεθος μερει σμικροτερῳ αυτα τε μεγεθες, μεγα ἐςαι, αρ' ες αλογον φανει-

Sokr. Unmöglich.

Parm. Vielmehr wird einer von uns nur einen Theil des Kleinen haben (so fern ein Theil des Gleichen nur ein Kleines ist), und das Kleine wird größer seyn, als dieser Theil selbst, sofern er nur ein Theil von jenem ist. Mithin wird denn das Kleine selbst größer seyn *), dasjenige aber, dem ein weggenommener Theil zugesetzt wird, kleiner, und nicht größer, als es vorhin war.

Sokr. Das läßt sich nicht denken.

Parm. Auf welche Art und Weise, Sokrates, sollen denn die einzelnen Dinge (der sichtbaren

τα; Ich beziehe also, dem Sinne nach, ισε auf μεγεθες oder τε ισε μερες auf ει αυτο το μερος μεριεις; das εκαςον σμικ, ον απολαβον τι auf εκαςον των πολλων μεγαλων; das ελαττονι οντι αυτε τε ισε auf μερει σμικροτερω αυτε τε μεγεθες (dort war μεγεθος, hier ισον der Grundbegriff des Ganzen und der Theilung); und das ισον εςαι auf das μεγα εςαι. Der Sinn war dort: „Wenn man sich die Größe als unter mehrere getheilt denkt, so kann nicht jedes der theilhabenden Subjecte jene Größe ganz darstellen, und darum (als Nachbild und Ausdruck jener Größe) ein Grosses heißen, weil sein wirklicher Antheil etwas geringeres, als die Größe selbst ist." Eben so hier: „Wenn ein Gleiches (als ein ganzes ungetheiltes Ideal betrachtet)" unter mehrere wirklich getheilt werden soll, so daß jedes der theilhabenden Subjecte nur ein kleines, oder etwas davon (σμικρον τι) erhält; so kann dieser Antheil, so fern er geringer, als das Gleiche selbst, ist, diesem nicht mehr gleich seyn, noch in demselben Verstande ein Gleiches heißen."

*) Nähmlich in Beziehung auf jeden seiner Theile.

Welt), an den Urbildern (der Verstandeswelt) Theil nehmen, oder sich darauf beziehen, wenn sie dieses weder theilweise, noch in Ansehung des Ganzen derselben thun können?

Sokr. Ich wüßte gar keine anzugeben.

Parm. Gefiele dir erwa folgende?

Sokr. Welche?

Parm. Ich glaube, daß du dadurch auf den Gedanken gekommen bist, daß jedes Urbild Eins sey, weil dir, indem du viele einzelne große Dinge zu bemerken glaubst, etwa eine einzige Idee *) überall vorschwebt, die du auf alles anwendest, und zufolge welcher du glaubst, daß das Große selbst (als ein Gegenstand von jener Idee) Eins sey.

Sokr. Du hast Recht.

*) Oder Gedankenbild, *ιδεα*. Zwischen *ειδος* und *ιδεα* ist der Unterschied, daß jenes Species *objectiva*, dieses aber Species *subjectiva* vel cogitantis anzeigt. *ειδος* soll als Urbild oder ens intelligibile, nach dieser Philosophie, eine vom denkenden Wesen selbst unabhängige Subsistenz haben, und eine Art von intelligibeler Substanz seyn: *ιδεα* hingegen ist bloß in der Seele des denkenden Wesens selbst vorhanden, als Form dessen, was gedacht wird, oder als ein Gedankenbild. Hieraus erhellet, daß beydes zu den intelligibelen Dingen gehört, doch mit dem Unterschied, daß *ειδος* bloß ein intelligibeler Gegenstand des Denkens ist (ein intelligibile quid *objectivum*); *ιδεα* hingegen die intelligibele und zugleich intectuelle Form des Verstandes in seiner Anwendung (intelligibilis sensu *logico* und intelligens sensu *subjective* vel ratione cogitantis).

Parm. Und wenn du dir das Große selbst, und die übrigen (einzelnen) großen Dinge (der Sinnenwelt) gleichfalls mit einem allgemeinen Blicke, in Gedanken vorstellst, erscheint dir denn das Große nicht als ein gewisses, wonach alle einzelne große Dinge auch groß erscheinen müssen?

Sokr. Das scheint so.

Parm. So wird denn, neben der Größe selbst, und den darauf Beziehung habenden einzelnen Dingen, noch ein anderes Urbild der Größe zum Vorschein kommen: und wiederum ein anderes für alle diese einzelne Dinge, in Beziehung auf welches alle diese einzelnen Dinge groß seyn werden. Mithin wird jedes einzelne deiner Urbilder nicht mehr Eins seyn, sondern von jedem eine zahllose Vielheit angenommen werden müssen *).

Sokr. Allein, Parmenides, vielleicht ist jedes dieser Urbilder nur ein bloßer Begriff, der sonst nirgend als in der Seele des denkenden Wesens selbst entstehet. Nehme ich dieß an, so könnte jeder einzelne doch wohl Eins seyn, ohne daß das folgte, was du so eben dagegen einwandtest.

Parm. Wie also? jeder von den Begriffen soll Eins seyn; der Begriff selbst aber, Begriff von Nichts **)?

*) So fern nähmlich die einzelnen abgezogenen Begriffe oder reinen Gedankenbilder (Species cogitantium) als solche mit betrachtet werden, da diese als εἰδη oder Urbilder zum Vorschein kommen, so bald die von großen Gegenständen u. s. w. abgezogenen Begriffe von Größe u. s. w. hypostasiert werden.

**) Sokrates suchte die Einheit der Urbilder dadurch

Sokr. Das kann nicht seyn.

Parm. Also von Etwas?

Sokr. Freylich.

Parm. Das ist, oder nicht ist?

Sokr. Von etwas, das ist.

Parm. Und zwar von Einem gewissen, das bey jenem Begriffe überall gedacht wird, so fern derselbe auf einer gewissen Idee beruhet *).

Sokr. Ohne Zweifel.

Parm. Wie soll denn ferner eben dieses, was auf die Art nun als ein gewisses Eins gedacht wird, nicht selbst ein Urbild seyn, da es doch immer und überall dasselbe ist?

Sokr. Das scheint nothwendig.

Parm. Und was folgt nun? nothwendig,

zu behaupten, daß er dieselbe auf die Einheit des Begriffs, der davon in der Seele ist, zurückführte, und seine Vervielfältigung derselben durch Anwendung auf viele Gegenstände, die darauf Beziehung hätten, gestatten wollte. Gegen diese Einheit macht Parmenides nun neue Schwierigkeiten, indem er bemerklich macht, „daß jeder Begriff Begriff von Etwas seyn müsse," und folglich durch diese nothwendige Anwendung des Begriffs auf seinen Gegenstand jene (bloß denkende) Einheit wieder verschwinde, so fern nähmlich die objective Einheit der Urbilder dadurch gerechtfertigt werden solle.

*) ουχ ἑνος τινος, ὁ επι πασιν εκεινο το νοημα εστιν νοει, μιαν τινα ουσαν ιδεαν; Ich beziehe das ἑνος τινος, wie das gleich vorhergehende οντος, ουκ οντος, der Verbindung zufolge, nicht auf das denkende Subject, sondern auf den Gegenstand der Idee, der einer seyn soll, weil die Idee eine ist.

daß, wenn du annimmst, daß auffer den denkenden Wesen auch andere Dinge*) mit den Urbildern Gemeinschaft haben, du entweder glaubst, daß diese ebenfalls zu den Begriffen gehören **), und

*) τα αλλα sind diejenigen Dinge, welche zwar als von den Urbildern selbst (τα ειδη αυτα καθ' αὑτα), wie auch von dem Begriffe davon in der Seele (τα νοηματα των ειδων εν ψυχη εγγινυμενα) unterschieden, jedoch aber als mit jenen in einer gewissen Gemeinschaft stehend, oder als Nachbilder davon auf jene Urbilder Beziehung habend, gedacht werden. Dieser Begriff ist es, welchen Plato in diesem Dialog mit dem Ausdruck τα αλλα oder τἄλλα gemeiniglich verbindet, auch da, wo der Beysatz: τα μετεχοντα των ειδων nicht dabey stehet.

**) D. i. wenn du doch nicht in Abrede bist, daß auffer unseren Gedanken noch gewisse Dinge sind, die sich auf jene einfachen, für sich selbst bestehenden Urbilder beziehen; die Einheit der Urbilder aber nicht anders beweisen kannst, als durch die Einheit unseres Begriffs davon, bey der jene wenigstens nicht verloren gehen soll: so müssen diese andern Dinge, (τα αλλα των ειδων μετεχοντα) entweder selbst zu den Begriffen gehören (εκ νοηματων εινα), damit sie der Einheit der Urbilder keinen Abbruch thun, weil diese auf der Einheit der Begriffe (ἑν ἑκαστον των νοηματων) beruhet, und als solche auch alles denken (παντα νοειν): oder daß sie zwar Begriffe sind, aber keinen Gegenstand haben, in Beziehung auf welchen sie gedacht werden könnten (η νοηματα οντα, ανοητα ειναι) weil kein νοημα εκ οντος (kein Begriff von dem, was nicht ist) Statt findet. Mir scheinen die etwas schweren Worte

alles selbst denken, oder daß sie zwar Begriffe sind, aber doch nicht gedacht werden können.

Sokr. Auch dieses folgt nicht, Parmenides, Vielmehr glaube ich, daß das Wahre bey dieser Sache am beßten so gedacht werden könne.

Diese Urbilder sind für die ganze Natur gleichsam selbstständige Muster oder Vorbilder, alle übrige Dinge aber sind, als Nachbildungen, ihnen ähnlich. Zwischen beyden findet indessen keine andere Gemeinschaft Statt, als daß die Nachbildungen den Vorbildern ähnlich gemacht sind.

Parm. Gesetzt nun, daß etwas mit dem Urbilde Aehnlichkeit hat, muß denn nicht jenes Urbild selbst dem, was ihm ähnlich gemacht worden, ähnlich seyn, so weit dieses jenem nachgebildet worden? oder läßt es sich denken, daß das Aehnliche dem Nichtähnlichen dennoch ähnlich sey?

Sokr. Das nicht.

Parm. Und ist es nicht eben so höchst nothwendig, daß zwey ähnliche Dinge auf ein und dasselbe Urbild Beziehung haben?

Sokr. Freylich.

Parm. Dasjenige nun, worauf die ähnli-

ἢ νοηματα ὀντα, ἀνοητω εἰναι, dem Zusammenhange nach, keine andere Erklärung zu leiden, als die ich ihnen gegeben habe. Ficin übersetzt: vel cum sint notitiones, nihil tamen intelligere. νοητος ist aber nicht intelligens, sondern intelligibilis und bezieht sich auf das Vorhergehende, wo behauptet wird, daß kein νοημα ἀπ ὀντος seyn könne, als welches sonst ein νοημα ἀνοητον seyn würde.

chen Dinge gemeinschaftliche Beziehung haben, und danach ähnlich sind, wird es nicht das Urbild selbst seyn?

Sokr. Allerdings.

Parm. Es ist also eben so wenig möglich, daß etwas dem Urbilde ähnlich ist *), als das Urbild selbst einem andern (als Nachbilde) ähnlich seyn kann, weil sonst neben jenem Urbilde immer noch ein anderes zum Vorscheine kommen wird; und wieder ein anderes, sobald jenes einem Gegenstande ähnlich ist: welches denn so ins Unendliche fortgehen wird, so daß, wenn das Urbild einem andern, auf dasselbe Beziehung habenden, Gegenstande ähnlich seyn soll, immer ein neues Urbild entstehen muß, worauf beyde (das Aehnliche und Unähnliche) sich beziehet **).

*) D. i. als ein Nachbild von ihm, als einem Vorbilde, betrachtet werden kann.

**) Es soll hiemit eine reelle Gemeinschaft zwischen den Urbildern, als Mustern oder Vorbildern, und deren Nachbildungen aufgehoben werden, und zwar aus keinem andern, als dem angezeigten Grunde, weil, so bald man eine solche reelle Gemeinschaft nach dem Grundsatze der Aehnlichkeit gelten lasse, eben diese Aehnlichkeit ein neues Urbild nothwendig mache, und so immerfort. Der ganze Schluß beruhet aber auf einem Sophism, welches Sokrates durch die einzige Bemerkung hätte umstossen können, daß die gegenseitige Beziehung der Aehnlichkeit zwischen Urbild (oder Vorbild) gar kein neues Urbild nothwendig mache, weil jenes den letzten Grund und Quell der Aehnlichkeit des letztern mit jenem bereits enthalte, und eben darum Urbild genannt werde.

Sokr. Du hast vollkommen Recht.

Parm. Wenn also die übrigen Dinge (die einzelnen Gegenstände der Sinnenwelt) mit den Urbildern einige Gemeinschaft haben, so beruhet diese nicht auf ihrer Aehnlichkeit mit denselben; sondern wir werden etwas anders aufsuchen müssen, um daraus jene Gemeinschaft zu erklären.

Sokr. Das scheint wohl.

Parm. Du siehest also, mein lieber Sokrates, welche große Schwierigkeit entstehet, wenn jemand die Urbilder selbst, so fern solche als wirklich bestehend gedacht werden, an und für sich, oder in sich selbst, theilt *).

Sokr. Das begreife ich wohl.

Parm. So wisse denn auch, daß du die Schwierigkeit gar noch nicht kennst, welche alsdann entstehet, wenn du die Urbilder der Dinge von den Dingen selbst absondern, und jedes Einzelne für sich setzen willst **).

*) Es wird hier keine andere Theilung verstanden, als wonach im Vorbergehenden angenommen wird, daß keine wirkliche Beziehung eines Urbildes zu seinem Nachbilde Statt finde, ohne daß jenes in sich selbst getheilt werde, und seine idealische oder urbildliche Einheit auf die Weise verloren gehe, die doch nothwendig sey, wenn man dasselbe als ein Eins schlechthin, das in und für sich selbst bestehe, gedacht wissen wolle.

**) ει ἓν εἰδος ἑκαστον των ὀντων αἰει τι ἀφοριζομενος θησεις. Diese Worte haben einige Zweydeutigkeit, indem των ὀντων sowohl auf die Urbilder (των εἰδων), als auf die Dinge, welche als Ab-

Sokr. Wie so?

Parm. Unter vielen andern Schwierigkeiten möchte folgende wohl die größte seyn.

Wenn erstlich jemand behauptete, daß es nicht nöthig noch geziemend sey, dergleichen Urbilder anzuerkennen, als wir sie vorhin glaubten annehmtn zu müssen; so möchte einem solchen wohl nicht leicht bewiesen werden können, daß seine Behauptung falsch sey: zumahl wenn dieser Bestreiter kein Mann von vielen Kenntnissen wäre, und eben so fähig als geneigt, dem, der ihn überführen wollte, in allen seinen so mannigfaltigen und auch wohl weithergehohlten Beweisgründen zu folgen. Was aber zweytens denjenigen anbetrifft, der darauf bestünde, daß jene Urbilder unerkennbar wären, so würde ein solcher gar nicht gewonnen werden können.

Sokr.

bildungen oder Nachbildungen davon betrachtet werden, geben kann. Ich glaube indessen, daß die gegebene Übersetzung den wahren Sinn vollständig, und dem Zusammenhange gemäß, ausdrücke.

Durch das Bisherige hatte Parmenides die Absicht zu zeigen, wie schwer es sey, eine reelle Gemeinschaft der sogenannten Urbilder mit ihren Nachbildungen, oder umgekehrt annehmen zu wollen, ohne daß der selbstständigen Einheit jener dadurch Abbruch geschehe. Nun will er zeigen, daß die Behauptung nicht geringern Schwierigkeiten ausgesetzt sey, wonach die Urbilder als für sich bestehende Dinge, ohne eine solche Gemeinschaft mit den wirklichen Dingen der Sinnenwelt, als vorhin bestritten worden, und von diesen rein abgesondert, gedacht werden sollen.

Sokr. In wiefern das nicht, Parmenides?

Parm. Darum nicht, Sokrates, weil, wie ich glaube, Niemand, weder du selbst, noch sonst jemand, der etwa behauptet, daß jedes Ding sein eigenes Wesen für sich habe, gegen einen solchen in Abrede seyn kann, daß erstlich keins von diesen Wesen in uns sey.

Sokr. Denn wie könnte es alsdann ein eigenes Wesen in und für sich selbst seyn?

Parm. Ganz recht! und eben hieraus folgt denn zweytens, daß auch die Ideen selbst, so viel derselben in Beziehung zu einander das sind, was sie sind, ihr eigenes Wesen für sich haben *), und

*) σκεψαι και ἐσαι των ιδεων προς αλληλας εισιν αι εισιν, αυται προς αὐτας την σσιαν εχσσιν, αλλ' σ προς τα παρ' ημιν etc. Das Wort σσια, welches ich im gleichvorhergehenden (ἀρτις αυτην τινα καθ' ἀυτην αὐτσ ἑκασσ σσιαν τιθεται ειναι) nicht wohl anders, als durch Wesen ausdrücken konnte, bedeutet eigentlich den Grund, wodurch etwas ist das, was es ist (zu welcher Art von Gegenständen, idealischen oder wirklichen, es auch gehöre); und kann daher auch von blossen Gedankenbildern oder subjectiven Vorstellungsarten (dergleichen die ιδεαι beym Plato, zum Unterschiede von den τα σιδη αυτα καθ' αυτα, sind, wie oben schon bemerkt worden), gebraucht werden. Parmenides will hiermit gar nicht behaupten, daß diese ιδεαι für sich bestehende methaphysische Wesen wären, und als solche etwas Substantielles hätten, wie einige falsche Platoniker spätrer Zeit, und auch mehrere unter den Neuern angenommen haben; sondern er will nur zu verstehen geben, daß die reinen Begriffe

zwar ohne alle Rücksicht auf die Dinge unseres Verhältnisses, es seyn Aehnlichkeiten, oder was man will, in Ansehung welcher wir besondere Nahmen dieser oder jener Verhältnisse führen. Diese Dinge aber, welche unsere Verhältnisse andeuten, sind, ohngeachtet sie mit jenen gleiche Nahmen führen, ebenfalls für sich das, was sie sind, und nicht in Beziehung auf jene Urbilder, so wie auch die Benennungen, wodurch sie angedeutet werden, ihnen selbst, und nicht jenen, gebühren.

Sokr. Wie verstehest du das?

Parm. Wenn z. B. jemand von uns eines Menschen Herr oder Knecht ist, so ist er nicht Knecht von einem idealischen Herrn (den man sich gleichsam, im reinsten Verstande, als einen für sich bestehenden Herrn schlechthin denken möchte), noch als Herr von einem Knecht in eben dem reinen beziehungslosen Sinne: sondern beydes drückt nur das Verhältniß eines Menschen zu einem Menschen aus. Die Herrschaft an sich hingegen ist das, was sie ist, in Beziehung auf die Knechtschaft an sich, und eben so die Knechtschaft an sich das, was sie ist, in Beziehung auf die Herrschaft an sich.

die die Vernunft von intelligibelen Dingen hat oder haben kann, etwas eben so absolutes und vollendetes hätten, als das Wesen einer jeden Sache für sich betrachtet; und wie dieses, als von Dingen ausser uns, nicht in uns sey, so auch jene ganz unabhängig wären von menschlichen Verhältnissen und daher entstehenden Benennungen. Diesen Sinn wird das gleich folgende näher erläutern und bestätigen.

Unsere Verhältnisse erstrecken sich weder auf jene, noch jene auf die unsrigen: vielmehr sind, wie gesagt, jene Dinge bloß für sich, und in Beziehung zu sich selbst, das, was sie sind, wie die unsrigen gleichfalls bloß für sich und in Beziehung auf sich selbst das sind, was sie sind. Begreifst du mich?

Sokr. Gar wohl.

Parm. So bezöge sich denn auch Wissenschaft, nähmlich Wissenschaft im reinen Verstande und an sich betrachtet, auf die reine oder an sich betrachtete Wahrheit, und wäre von dieser das, was sie ist, nähmlich Wissenschaft *).

*) Mit diesem und dem vorhergehenden Beyspiele von Herr und Knecht, Herrschaft und Knechtschaft soll zunächst weiter nichts gelehrt werden, als daß ein Unterschied sey zwischen den Verhältnissen und Eigenschaften derjenigen Gegenstände, welche als zur intelligibelen Welt gehörig bloß gedacht werden können, und zwischen denen der Sinnenwelt. Die Begriffe von jenen sind ἰδεαι, d. h. sie haben etwas reines, absolutes und vollendetes, welches ganz unabhängig ist von allen etwanigen Aehnlichkeiten in der Sinnenwelt; die Begriffe der letztern hingegen beziehen sich genau auf die Gegenstände und Verhältnisse der sinnlichen Welt, woran und wonach sie gebildet werden, und sind von diesen abhängig. Ob es Gegenstände der erstern Art wirklich gebe oder nicht, bleibt hiebey (was nähmlich die gegenwärtige Anwendung jener Instanzen anbetrifft,) unausgemacht: nur wird voraussetzungsweise geschlossen, daß, wenn es dergleichen gebe, sie auch als etwas in ihrer Art vollendetes und unabhängiges von allen Gegenständen der

Sokr. Ohne Zweifel.

Parm. Eben so wäre jede der (reinen) Wissenschaften Wissenschaft von einem jeden der (reinen) Gegenstände, die wirklich sind *): oder meinst du nicht?

Sokr. Allerdings.

Parm. Die Wissenschaft bey uns hingegen wäre Wissenschaft der Wahrheit, die wir erkennen; und jede unserer einzelnen Wissenschaften bezöge sich auf einen gewissen, ihr eigenthümlichen Gegenstand derjenigen Dinge und Verhältnisse, die bey uns Statt finden?

Sokr. Nothwendig.

Parm. Dieß können aber nicht die Urbilder seyn, die wie du selbst eingestehest, bey uns nicht Statt finden, noch Statt finden können **).

Sokr. Freylich nicht.

Parm. Müssen aber nicht von dem Urbilde

Sinnenwelt (nach Ideen und nicht nach Erfahrungsbegriffen) gedacht werden müssen; so daß jene weder nach diesen gemessen, noch diese jenen gleich gemacht, oder damit verwechselt und zusammen gemischt werden dürfen, obschon die Gleichheit der Benennungen dazu verführen könnte, wogegen vorhin gewarnt worden.

*) D. i. jede der reinen Wissenschaften hätte einen ihr eigenthümlichen Gegenstand von eben der Art.

**) Nach dem vorhergehenden waren die Urbilder, so fern solche als wirklich gedacht werden möchten, von allen Gegenständen der Sinnenwelt rein und schlechthin abgesondert.

der Wissenschaft *) selbst die einzelnen wirklichen Dinge erkannt werden, die sein Gegenstand sind?

Sokr. Ohne Zweifel.

Parm. Nun aber haben wir kein solches (denkendes) Urbild in uns.

Sokr. Nein.

Parm. Mithin wird keins dieser Urbilder von uns erkannt, weil wir die Wissenschaft selbst nicht haben **).

*) D. i. demjenigen, was die reine Wissenschaft seiner Art in sich faßt. το ειδος wird hier nicht objective, sondern subjective genommen, nähmlich für das Sub. jectum intelligens dieser Wissenschaft selbst. Wie jede menschliche Wissenschaft, als solche, einen Geist oder ein denkendes Wesen voraussetzt, das dieselbe in sich faßt; so soll, nach dieser Analogie, auch jede reine Wissenschaft intelligibeler Dinge ein intellectuelles oder denkendes Wesen voraussetzen, das dieselbe in sich faßt, und ihre Gegenstände erkennt: dieses heißt hier το αυτο ειδος της επιστημης.

**) Nähmlich die reine der bloß intelligibelen Gegenstände, oder diejenige, die ein solches ειδος, oder denkendes Wesen in uns voraussetzen würde, das aber nicht in uns ist. Wie man von einem vernunftlosen Geschöpfe sagen kann, es hat keine menschliche Seele, weil es ihrer Kraft, der Vernunft, nicht theilhaftig ist, und es kennt die menschliche Seele nicht, weil es die Wirkungen ihrer Kraft nicht erkennt: so wird hier auch dem Menschen die reine Wissenschaft bloß intelligibeler und außer menschlicher Gegenstände abgesprochen, weil er das denkende Subject derselben (το ειδος αυτο της επιστημης αυτης) nicht in sich habe: und weil ihm die reine Wissenschaft fehlt, so fehlt ihm auch alle Kenntniß

Sokr. Das scheint wohl.

Parm. Ganz unbekannt und unerkennbar sind daher für uns das Schöne an sich, das Gute an sich, und alle andere Dinge, deren reine und vollendete Ideen, wie wir sie etwa voraussetzen mögen, nur für jene Wissenschaft gehören *).

Sokr. Das mag wohl seyn.

Parm. Nun merke folgendes, was noch wichtiger, als das Bisherige, ist.

Sokr. Welches?

Parm. Gäbe es eine Art von (reiner) Wissenschaft an sich, so würdest du doch annehmen, daß dieselbe weit vollkommner sey, als unsere Wissenschaft, jene möchte sich nun auf das Schöne, oder auf sonst etwas von allen übrigen Dingen dieser Art beziehen, nicht wahr?

Sokr. Ohne Zweifel.

Parm. Wenn es nun irgend denkende Wesen gibt, die diese Wissenschaft besitzen, muß denn nicht Gott dieselbe vor allen andern, mithin die vollkommenste Wissenschaft besitzen?

ihres Subjects. Er hat die Wirkung nicht, weil ihm die Ursache fehlt; und er kennt diese Ursache nicht, weil ihm die Erkentniß ihrer Wirkung fehlt.

*) Das καλον ὁ εστιν αυτο καθ' αὑτο und das αγαθον, in eben diesem Verstande, sind hienach Gegenstände der reinen Wissenschaft; sie werden nur von dem ειδος dieser Wissenschaft erkannt; und die Erkentniß derselben, oder die wirklichen Vorstellungen davon sind die ἰδεαι αυται ησαι, die sich daher auch nur in dem ειδος finden.

Sokr. Nothwendig.

Parm. Läßt es sich nun wohl denken, daß Gott, so fern er die Wissenschaft selbst hat auch die Dinge unserer Verhältnisse erkenne?

Sokr. Warum das nicht?

Parm. Darum nicht, Sokrates, weil, wie schon anerkannt worden, weder jene Urbilder oder Ideale eine Beziehung auf die Dinge bey uns haben, noch diese auf jene; sondern die einen wie die andern ganz für sich das sind, was sie sind, so daß zwischen beyden gar keine Gemeinschaft Statt findet.

Sokr. Das ist freylich anerkannt worden.

Parm. Wenn daher bey Gott, wie die vollkommenste Wissenschaft, so auch die vollkommenste Herrschaft ist *): so möchte weder die Herrschaft über jene Gegenstände je eine Herrschaft über uns (nach unseren Verhältnissen) werden, noch jene (göttliche) Wissenschaft uns und die Dinge unseres Verhältnisses erkennen: vielmehr, wie wir nach unserer Herrschaft nicht Herrn über jene Dinge sind, noch vermöge der uns eigenthümlichen Wissenschaft das mindeste von dem, was göttlich ist, erkennen: so können auch, aus demselben Grunde, jene übermenschliche Wesen weder Herrn von uns seyn, noch, als solche, das, was menschlich ist, erkennen **).

*) D. i. wenn von Gott in einem ganz anderen Verstande gesagt werden muß, daß er Herr sey, und Wissenschaft habe, als es von uns, nach unsern menschlichen Verhältnissen, gesagt werden darf.

**) D. i. nicht in dem Verstande Herrn über uns seyn, worin ein Mensch Herr über einen Menschen ist, noch

Sokr. Aber ist die Behauptung nicht zu kühn, wonach man Gott das Vermögen zu erkennen abspricht?

Parm. Allerdings muß man, nach dem Bisherigen, sowohl dieses als noch vieles andere, von den Urbildern nothwendig behaupten, sobald die reinen, vollendeten Ideen von den Dingen für sich bleiben sollen, und man jedes dieser Urbilder als für sich, und rein abgesondert, betrachten will *).

in dem Verstande eine Erkenntniß menschlicher Dinge haben, als wir dasselbe nach unsern Verhältnissen haben.

*) Die Worte: ει εισιν ἔυται αἱ ιδεαι των ονταων: wollen nicht sagen, daß nach jener Hypothese die Ideen selbst für sich bestehende Substanzen wären, welche Bedeutung das Wort ιδεα beym Plato nicht hat, wie vorhin schon bemerkt worden: sondern, wenn es ειδη d. i. denkende Wesen von göttlicher und übermenschlicher Art gibt, die Wissenschaft, Erkenntniß, Vorstellungen haben, so können diese Vorstellungen keine menschliche seyn, weil ihre Gegenstände (τα ονται, το αυτο καλον, το αγαθον αυτο) nicht menschlich sind: sondern müssen eben so rein, (d. h. von allen bloß menschlichen Ideen abgesondert und vollendet) seyn, wie die Gegenstände es selbst sind; wie diese, ihre ονται, ἀδτα sind, so müssen auch ihre ιδεαι των ονταων ἔυται seyn. Die ιδεαι heißen also ἔυται nicht einer etwanigen Substanz oder Persönlichkeit wegen (dergleichen ihnen Plato nie beylegt), sondern ihrer Art und Beschaffenheit nach, weil sie nicht auf menschlichem, sondern auf ihrem eigenen Grunde beruhen, und in dieser Beziehung als von allen menschlichen Vorstellungsarten schlechthin abgesondert betrachtet werden müs-

Daher kommt es, daß, wenn jemand jene Behauptung hört, er nicht weiß, was er daraus machen soll, und in Zweifel geräth, ob dergleichen Urbilder entweder gar nicht seyn möchten; oder, wenn sie wären, sie doch gar kein möglicher Gegenstand menschlicher Erkenntniß seyn dürften.

Und indem er dieses behauptet, scheint er einigen Grund zu haben. Daher er, was wir kurz vorhin bemerkten, äußerst schwer zu überreden seyn wird, wenn er nicht ein Mann von ganz vorzüglichen Geistesgaben ist, und daher fähig zu begreifen, daß, und in wie fern, jedes seine eigene Art habe, und was der Begriff eines jeden Wesens an und für selbst *) mit sich bringe. Aber noch ein bewunderungswürdigerer Mann wird erfordert, um alle diese Dinge, nach ihren nothwendigen Unterscheidungen, nicht nur zuerst für sich selbst hinreichend zu treffen, sondern auch einen andern sie wieder lehren zu können.

Sokr. Ich stimme dir vollkommen bey, Parmenides; denn du redest ganz nach meinem Sinn.

Parm. Allein, Sokrates, will jemand, in Rücksicht auf alle die genannten und andere der-

sen. So fern etwas nach der bisherigen Erklärung ein εἶδος ist, kann es nur ἰδεας haben, die in Beziehung auf die ὀντα seiner Erkenntniß ἕαυται sind. Wer daher solche εἰδη αὐτα καθ' ἁυτα annimmt, der muß, nach dem Parmenides, auch ἰδεας των ὀντων ἁυτας annehmen.

*) και ουσια αυτη καθ' ἁυτην.

gleichen Schwierigkeiten, nun auf der andern Seite gar keine Urbilder der Dinge gelten lassen, noch annehmen, daß ein jedes Ding sein eigenes abgesondertes Urbild habe: so wird sein Geist eben so wenig einen gewissen Richtpunct haben, indem er leugnet, daß die Idee eines jeden Dinges immer dieselbe sey: und damit wird er zugleich alle Möglichkeit der Dialectik aufheben. Daß dieß der Fall sey, scheinst du mir gleichfalls, und vorzüglich, bereits gemerkt zu haben *).

*) Um den jungen Sokrates in der Dialectik zu üben, oder ihm zu zeigen, was zu solchen Übungen erfordert werde, nähmlich eine scharfe Untersuchung jeder Sache nach ihrer Thesis und Antithesis mit Erwegung der beyderseitigen Folgen und Schwierigkeiten, macht Parmenides von der bisherigen Hypothese, „es gebe reine Urbilder der Dinge und Ideen davon," deren Schwierigkeiten er gerügt hatte, nun den Übergang zur entgegengesetzten, wonach beydes geleugnet wird, um zu zeigen, daß die Behauptung der Antithesis nicht geringern Schwierigkeiten ausgesetzt sey, als die der Thesis. Überhaupt gibt dieser Parmenides des Plato ein vollständiges Beyspiel dessen, was bey den Griechischen Philosophen Dialectik war, oder nach dem Begriffe des Plato wenigstens seyn sollte; und ist daher von dieser Seite besonders schätzbar.

Die Worte: *ει δη γε τις αυ μη εασει ειδη των οντων ειναι, — μηδε ὁρισεται ειδος ἑνος ἑκαστου, — μη εων ιδεαν τῶν οντων ἑκαστου την αυτην αει ειναι*: haben nach dem Bisherigen, und zufolge der bereits gegebenen Erklärungen der einzelnen Ausdrücke: *ειδος, ιδεα, ειδος ενος ἑκαστου των οντων και ιδεαι των οντων αι αυται*: nun

Sokr. Das ist wahr.

Parm. Was soll also aus der Philosophie werden? woran willst du dich halten, wenn jenes ganz unbekannte und unerkennbare Dinge sind?

Sokr. Gegenwärtig wüßte ich hierauf nicht zu antworten.

Parm. So sollst du denn, lieber Sokrates, morgen früh, ehe du zur Gymnastik schreitest *),

weiter keine Schwierigkeit, und ich glaube ihren Sinn richtig und vollständig ausgedruckt zu haben. Was dagegen das Urtheil des Parmenides anbetrifft, daß durch die Behauptung, „es gebe keine solche Urbilder u. s. w.“ die ganze Möglichkeit einer Dialektik aufgehoben werde: so werden die Gründe dieses Urtheils im folgenden vorkommen. Zum voraus aber muß man merken, daß diese Dialektik, so fern ihr Gegenstand wirklich metaphysisch war, ohne gewisse letzte, reine, vollendete Grundbegriffe von den Dingen einer intelligibelen Welt gar nicht verstehen konnte. Wer daher jene *ειδη* und *εδεαι* aufhob, der hob ihren Grund auf, und nahm ihr alles das, worauf sie bauen, wovon sie ausgehen, und worauf sie zurückgeführt werden konnte; kurz, wodurch ihre Anwendung allein möglich ward. Plato hält daher sowohl in seiner Republik als sonst, jene *ειδη* und deren *ιδεαι* für den ersten und wesentlichsten Gegenstand der Dialektik; weil Niemand so sehr, als er, das Bedürfniß gewisser reinen, vollendeten, und von den schwankenden Begriffen, die nach zufälliger Gegenstände der Sinnenwelt gebildet werden mögen, ganz unabhängigen, und überall vorausgehenden Urbegriffe fühlte.

*) D. i. ehe dein Geist durch die Leibesübungen, (welche ein wesentliches Stück bey der Erziehung der Griechischen Jugend waren,) abgemattet ist.

eine Erklärung von dem Schönen, Gerechten und Guten, und überhaupt von dem, was jedes Urbild an sich ist, versuchen. Denn ich habe dich sonst wohl an diesem Orte mit diesem jungen Aristoteles hierüber reden hören. Glaube es mir, ich finde deinen Trieb zur Dialektik sehr rühmlich, und halte ihn für etwas göttliches. Sammle nur alle deine Kräfte, und übe dich immer mehr, so lange du noch jung bist, in einer fast unnütz scheinenden Kunst, die von so vielen für leere Schwätzerey gehalten wird: wo nicht, so wird die Wahrheit weit genug von dir bleiben.

Sokr. Nach welcher Methode müßte ich mich dann üben?

Parm. Nach keiner andern, als die Zenon dir angegeben hat. Doch gefiel es mir insbesondere an dir, daß du vorhin behauptetest, man dürfe sich nicht damit begnügen, seine Untersuchungen bloß auf die Dinge der sichtbaren Welt einzuschränken, um das Ungewisse und Schwankende in denselben zu zeigen; sondern man müsse seine Aufmerksamkeit vor allen Dingen auf jene Gegenstände richten, welche nur gedacht werden können, und denen man mehr eigentliches Daseyn oder Beständheit zutraue.

Sokr. Jene Aeußerung von mir rührte daher, weil ich glaube, daß es in dieser Rücksicht leicht sey, zu bestimmen, was die Begriffe des Aehnlichen und Unähnlichen sagen wollen, und was sonst den Dingen eigen seyn und zukommen mag.

Parm. Ganz recht! Indessen mußt du auch noch dieses thun. Es ist nähmlich nicht genug,

daß man, wenn etwas als wirklich vorausgesetzt wird, bloß darauf siehet, was aus dieser Vorausseßung folge, sondern man muß auch, wenn man anders recht geübt werden will, auf die entgegengesetzte Vorausseßung Rücksicht nehmen, nähmlich, was alsdann folge, wenn angenommen wird, daß etwas nicht sey *).

Sokr. Wie verstehst du das?

Parm. Ich meine folgendes. Wenn du z. B. jene Vorausseßung des Zenon, die Vielheit

*) Diese dialektische Maxime ist allerdings von großem Gewicht, und leidet vielfache Anwendungen, wodurch man sich zuweilen aus den größten Schwierigkeiten, zum Theil wenigstens, herausheben kann. Oft sind die positiven Gründe für eine unentbehrliche Wahrheit nicht von der Art, daß man durch sie allein zu einer unwidersprechlichen Gewißheit von der Wahrheit selbst gelangen würde, indem ihnen wohl gerade dasjenige fehlen kann, was zu einer vollkommenen Gewißheit erforderlich scheint. Man erhält aber demungeachtet, in gewissen Fällen und von gewissen Dingen eine hinreichende, auch wohl unerschütterliche Ueberzeugung von der Wahrheit oder Wirklichkeit einer Sache, sobald man sich das Gegentheil denkt, und dann findet, daß die Vorausseßung desselben noch weit unauflöslicheren Schwierigkeiten unterworfen sey, als die wirkliche Annahme der Sache selbst, deren Nothwendigkeit wenigstens empfunden werden kann (eben um der weit größeren Unwahrscheinlichkeit des Gegentheils willen), wenn gleich kein apodictischer Beweis, aus allen innern Gründen, für ihre Wirklichkeit sollte geführt werden können. Das Gesagte könnte leicht durch einige Beyspiel erläutert werden, die sich aber der Leser nach Gefallen selbst wählen mag.

der Dinge betreffend, zuerst an sich gelten ließest, bloß um zu sehen, was daraus folgen würde, sowohl für das Viele, theils an sich, theils in Beziehung auf das Eine betrachtet, als für das Eine in Ansehung seiner selbst und in Vergleichung mit dem Vielen: alsdann aber das Gegentheil setztest, daß nähmlich dem All der Dinge keine Vielheit zukomme, und dann wiederum untersuchtest, was auch aus dieser Voraussetzung folgen würde, sowohl für das Eine als für das Viele, und zwar beydes sowohl an sich als in Beziehung zu einander betrachtet. Und abermahls, wenn angenommen worden, es gebe eine Aehnlichkeit oder es gebe keine: so muß untersucht werden, was aus der einen wie aus der andern Voraussetzung folgen werde, sowohl für das Vorausgesetzte selbst als für die übrigen Dinge, und zwar das Eine wie das Andere sowohl an sich als im gegenseitigen Verhältnisse betrachtet.

Eben so verhält sichs auch mit den Begriffen des Unähnlichen, der Bewegung, der Ruhe, des Entstehens und Vergehens, ja selbst mit denen des Seyns und Nichtseyns *). Mit einem Worte, welche Voraussetzung in Ansehung der Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit einer Sache, oder was sonst davon gesagt oder nicht gesagt werden

*) Dieß sind lauter Andeutungen jener philosophischen Hypothesen, wonach behauptet oder bestritten wurde, daß alles Eins sey oder nicht; ähnlich oder verschieden; in Bewegung und Fluß, oder in Ruhe; daß das Entstehen und Vergehen, das Seyn oder Nichtseyn solchen und solchen Dingen zukomme oder nicht.

mag, nur immer gemacht worden; so müssen jedesmahl die Folgen derselben untersucht werden, sowohl an sich, als in Rücksicht auf jedes der übrigen Dinge, worauf man etwa zunächst sehen will, wie auch in Vergleichung mit den meisten oder allen Dingen ohne Unterschied. Dasselbe gilt nun auch von den übrigen Dingen und ihren Beziehungen sowohl gegen sich selbst, als gegen jedes andere, was man etwa vorziehen will: es sey nun, daß das, was vorausgesetzt ist, als wirklich oder nicht wirklich angenommen worden; so wirst du jedesmahl darauf sehen müssen, was das Eine, wie das Andere, nach sich ziehet, wenn du dich anders vollkommen üben, und der Wahrheit genau auf den Grund kommen willst.

Sokr. Du legst mir da eine über alle Maaße schwere Arbeit auf, Parmenides, und ich verstehe dich nicht ganz. Warum zeigtest du die Anwendung deiner Vorschriften nicht lieber geradezu an einer z. B. angenommenen Hypothese, damit ich den Sinn und die Art deiner Methode besser faßte?

Parm. Daß heißt von einem alten Manne viel gefodert, Sokrates.

Sokr. Aber warum hast du es denn nicht gethan, Zenon?

Zenon (lächelnd). Wir wollen lieber selbst den Parmenides darum bitten, Sokrates. Denn glaube ja nicht, daß das etwas gemeines sey, was er verlangt. Solltest du die Schwierigkeit einer solchen Arbeit, als du verlangst, in der That verkennen?

Freylich würde es unbescheiden seyn, eine sol-

che Bitte an ihn zu thun, wenn unserer mehrere wären. Denn ich halte es für eben nicht geziemend, am wenigsten für einen so bejahrten Mann, im Beyseyn vieler von solchen Dingen zu reden, weil die meisten gar nicht wissen, daß man, ohne alles durchgegangen und gleichsam durchgeirrt zu seyn, keinen für die Wahrheit fertigen Sinn oder Geist erhalten kann.

Ich vereinige also, Parmenides, meine Bitte mit der Bitte des Sokrates, damit ich selbst nach so langer Zeit dich einmahl wieder hierüber höre.

Hierauf bathen auch Pythodor, Aristoteles und alle übrige den Parmenides, er möchte ihnen die Maximen seiner Methode durch eine selbstgemachte Anwendung derselben eigentlich bewähren, und ihnen diesen Unterricht nicht vorenthalten.

Parm. Ich muß wohl folgen, ob ich gleich mit jenem Ibyceischen Pferde oder alten Wettrenner dasselbe Schicksal zu haben glaube, zu welchem Ibykus *), als derselbe vor einem Rennwagen noch einen Weltlauf machen sollte, und aus Erfahrung vor dem Ausgang schauderte, mit einer Anwendung auf sich selbst sprach: so muß auch ich denn wohl, trotz meiner Jahre zu meiner alten Liebe wiederkehren, so ungern ich auch will. Nicht weniger Furcht fühle auch ich vor einem so weiten und tiefen Meere von Philosophie, welches ich in diesem Alter noch durchschiffen soll. Doch muß ich wohl nachgeben, da Zenon selbst, der ein Herz und eine Seele mit mir ist, mich darum bittet.

Wo-

*) Ein alter lyrischer Dichter.

Wobey sollen wir aber anfangen? Welcher Satz soll zuerst angenommen werden? Gefällt es euch, daß ich bey diesem so verwickelten Spiele von mir selbst, und meinem eigenen Satze den Anfang mache; dem Satze der Einheit nähmlich, in Ansehung dessen, je nachdem er angenommen oder verworfen wird, die nothwendigen Folgen daraus untersucht werden müssen?

Zenon. Das wird uns sehr angenehm seyn.

Parm. Und wer wird mir antworten? der Jüngste? Dieser möchte das Spiel wohl am wenigsten verwickelt machen, und nach seiner eigenen Uiberzeugung antworten; dabey würden seine Antworten mir zugleich einige Erhohlungspuncte gewähren.

Arist. Dazu bin ich bereit, Parmenides. Denn ich glaube, daß, indem du wünschest, der Jüngste möchte antworten, du keinen andern, als mich meinst. Frage also.

Parm. Gut! Gibt es ein Eins, so kann dieses Eine nicht Vielheit haben, nicht wahr?

Arist. Wie wäre das möglich?

Parm. Mithin wird es auch keine Theile haben, noch als ein Ganzes betrachtet werden dürfen.

Arist. Wie so?

Parm. Weil Theile immer Theile von einem Ganzen sind.

Arist. Das ist wahr.

Parm. Was wäre aber das Ganze? nicht wahr, dem kein Theil fehlt?

Arist. Richtig.

Parm. In beyden Fällen würde also das Eine aus Theilen bestehen, wenn es ein Ganzes wäre, und als solches Theile hätte.

Arist. Nothwendig.

Parm. In beyden Fällen würde daher das Eine auch Vieles seyn, und nicht Eins.

Arist. Das hat seine Richtigkeit.

Parm. Weil nähmlich dasselbe nicht viele der vieles, sondern Eins seyn soll.

Arist. Allerdings.

Parm. Mithin wird das Eine, eben seiner Einheit wegen, auch kein Ganzes seyn, noch Theile haben können.

Arist. Freylich nicht.

Parm. Hat es aber keine Theile, so auch weder Anfang, noch Ende, noch Mitte *): denn diese wären sonst Theile davon.

Arist. Richtig.

Parm. Ende und Anfang sind nähmlich die Grenzen einer jeden Sache.

Arist. Nicht anders.

Parm. Unendlich oder unbegrenzt wäre folglich das Eine, wenn es weder Anfang noch Ende hat. —

Arist. Unbegrenzt.

Parm. Mithin auch ohne Figur, weder zu dem, was rund, noch zu dem, was gerade ist, gehörig.

*) Nähmlich der Ausdehnung oder dem Raume nach. Die Ausdrücke: Anfang, Ende und Mitte sind zweydeutig, weil sie vom Raume und der Zeit gleich gut gelten können.

Arist. Wie so?

Parm. Rund ist doch das, dessen Endpuncte überall gleich weit vom Mittelpuncte entfernt sind.

Arist. Allerdings.

Parm. So auch gerade das, dessen Mitte gleiche Entfernung hat von beyden Enden.

Arist. So ist es.

Parm. Folglich würde das Eine sowohl Vieles seyn, als Theile haben, wenn man es als etwas mit der geraden oder runden Figur Gemeinschaft habendes betrachten könnte.

Arist. Allerdings.

Parm. Es ist folglich selbst weder gerade noch rund, weil es nicht Theile hat.

Arist. Richtig.

Parm. Als ein solches aber kann es nirgend seyn, weder in einem andern, noch in sich selbst.

Arist. Wie das?

Parm. Sollte es in einem andern seyn, so müßte es von demjenigen ringsum eingeschlossen seyn, in welchem es ist, und müßte dasselbe in vielen Puncten berühren. Da aber das Eine weder Theile hat, noch rund ist, so findet auch eine solche Berührung in die Runde nicht Statt.

Arist. Unmöglich.

Parm. Gesetzt aber, es wäre in sich selbst, so müßte es sich selbst einschliessen, weil das Einschließende kein anderes, als es selbst, seyn kann, da es ja in sich selbst seyn soll. Denn daß etwas in irgend einer Sache seyn und davon doch nicht

eingeschlossen werden sollte, das läßt sich nicht denken *).

Arist. Gar nicht.

Parm. Daraus folgte denn aber, daß, in unserem Falle, das Einschließende selbst ein anderes wäre, als das Eingeschlossene. Denn das ganze *) Eins würde doch nicht als dasselbe zugleich beydes thun und leiden können. Mithin würde das Eine nicht mehr Eins, sondern Zwey seyn. —

Arist. Dem ist so.

Parm. Das Eine ist also nirgend, weder in sich selbst, noch in einem andern.

*) Freylich nicht im räumlichen oder ausgedehnten Verstande. Aber hier wird schon die Zweydeutigkeit des Begriffs in sich selbst seyn, genutzt, welcher ganz verschieden ist, je nachdem er auf körperliche (räumliche) oder virtuelle Größen angewandt wird. Dem Einen waren vorhin die Eigenschaften des Raums mit Recht abgesprochen, so fern man denken konnte, daß dasselbe in einem reinen abgezogenen Sinne ein Ungetheiltes und Untheilbares vorstellen sollte. Da ihm aber nun auch diejenigen Eigenschaften abgesprochen werden, die ihm als einem solchen möglicher Weise noch zukommen könnten, und demselben nur abgesprochen werden dürfen, so fern es selbst ein ausgedehntes oder körperliches Etwas seyn soll, welches doch vorhin geleugnet wurde, so stößt man hier auf ein Sophism, dergleichen zu jener dialektischen Gymnastik vorzüglich gehörten.

*) D. i. dasselbe Eins nach beyden Verhältnissen, als sich selbst einschließend und als von sich selbst eingeschlossen betrachtet.

Arist. Es kann nicht.

Parm. Bedenke aber, ob es, als ein solches, wohl in Ruhe oder Bewegung seyn kann.

Arist. Warum nicht?

Parm. Weil das Bewegte entweder durch eine äußere Kraft getrieben, oder in sich selbst verändert werden muß: denn dieses sind die beyden einzigen Arten der Bewegung.

Arist. Freylich.

Parm. Veränderte das Eine seinen eigenen Zustand, so würde es nicht mehr das (vorige) Eine seyn.

Arist. Unmöglich.

Parm. Es wird also durch Veränderung seiner selbst nicht bewegt.

Arist. Es scheint nicht.

Parm. Wohl aber durch den Trieb von Außen?

Arist. Vielleicht.

Gesetzt also, es würde getrieben, so müßte es entweder in demselben Kreise umgetrieben, oder von einem Orte zum andern fortbewegt werden.

Arist. Nothwendig.

Parm. Würde es in demselben Kreise umgetrieben, so müßte es nothwendig einen unbeweglichen Mittelpunct haben, und das, was um denselben getrieben würde, wären Theile von ihm selbst. Was aber weder Mitte noch Theile hat, wie kann das nach irgend einer Möglichkeit auf und um einen Mittelpunct kreisförmig bewegt werden?

Arist. Es gibt keine.

Parm. Dagegen aber den Ort verändernd wird es bald hier bald dort seyn, und also bewegt? —

Arist. Wenn es bewegt wird.

Parm. Wir haben aber gesehen, daß dasselbe unmöglich in Etwas seyn kann.

Arist. Das ist wahr.

Parm. Mithin ist es noch unmöglicher, daß es in etwas kommen kann.

Arist. Ich verstehe nicht, wie du das meinst.

Parm. Wenn Etwas in etwas kommt, so darf dasselbe, so fern es in diesen Zustand erst übergehet, in jenem eben so wenig schon seyn, als ganz ausser demselben, da es bereits dahin übergehet; ist das nicht nothwendig?

Arist. Nothwendig.

Parm. Wenn daher irgend etwas dieses leiden, oder diese Veränderung erfahren kann, so bloß dasjenige, was Theile hat *). Denn dasselbe muß in jenem (andern) theils schon seyn, theils noch ausser demselben. Was aber keine Theile hat, das kann auch auf keine Weise, seinem Ganzen nach, zugleich in und ausser Etwas seyn.

*) Der Ausdruck: ἐν μερει εἰη ist hier wieder zweydeutig, weil er von dem Zeitunterschiede in der Bewegung, oder von der Veränderung dieser Bewegung der Zeit nach, gebraucht wird, da doch bey dieser Disputé überall der Begriff der getheilten oder einfachen Substanz des Einen zum Grunde liegen, und nur hieraus geschlossen werden sollte.

Arist. Du hast Recht.

Parm. Wenn aber Etwas weder Theile hat, noch als ein Ganzes da ist, muß es denn nicht noch weit unmöglicher seyn, daß dasselbe wohin komme, wenn es weder theilweise, noch ganz dahin kommt?

Arist. Das scheint so.

Parm. Das Eine verändert also seinen Ort nicht, weder indem es wohin gehet und dahin kommt, noch in demselben Kreise umgetrieben wird: noch wird es überhaupt verändert.

Arist. Es scheint nicht.

Parm. Nach beyden (einzig möglichen) Bewegungen ist es also unbeweglich.

Arist. Unbeweglich.

Parm. Nun aber haben wir auch gesehen, daß dasselbe nicht in Etwas seyn kann.

Arist. Das haben wir.

Parm. Mithin ist es auch nie in demselben.

Arist. Wie so?

Parm. Weil es in demjenigen seyn müßte, worin es als demselben ist (oder seyn soll).

Arist. Unstreitig.

Parm. Es konnte aber (wie wir vorhin erkannt haben), weder in sich selbst, noch in einem andern als ein Eins seyn *).

Arist. Freylich nicht.

*) Weil es nähmlich weder Anfang noch Ende, mithin keine Grenzen, folglich auch keine Begrenzung weder von sich selbst, noch von einem andern haben sollte.

Parm. Nie ist also das Eine in demselben.

Arist. Nie, wie es scheint.

Parm. Was aber nie in demselben ist, dessen Zustand ist auch nicht Ruhe oder Unbewegtheit.

Arist. Er kann es nicht seyn.

Parm. Mithin ist das Eine, wie es scheint, weder in Ruhe, noch in Bewegung.

Arist. Das scheint so.

Parm. Es wird daher auch nicht dasselbe, weder in Beziehung auf ein Anderes, noch auf sich selbst, seyn können, noch auch ein Verschiedenes, weder von sich selbst, noch von einem Verschiedenen.

Arist. Wie so?

Parm. Wäre es von sich selbst verschieden, so wäre es ein Anderes als das Eine, und nicht mehr dieses Eine.

Arist. Das ist wahr.

Parm. Wäre es mit einem andern Dasselbe, so wäre es dieses andere, und nicht mehr es selbst: mithin wäre auch auf diese Weise das Eine nicht mehr das, was es ist (und seyn soll), sondern etwas von dem Einen verschiedenes.

Arist. Allerdings.

Parm. Daher wird es weder dasselbe seyn, was ein anderes ist, noch etwas von sich selbst verschiedenes.

Arist. Nein.

Parm. Aber auch ein vom Verschiedenen verschiedenes wird es nicht seyn, so lange es Eins ist. Denn das Eine kann nicht die Eigenschaft haben, von etwas verschieden zu seyn, sondern allein das

Verschiedene von einem Verschiedenen; sonst aber nichts.

Arist. Ganz recht.

Parm. Indem es also Eins ist, wird es nicht verschieden seyn können: oder meinst du?

Arist. Nein.

Parm. Wenn also nicht in dieser Beziehung *), so auch sich selbst **) (oder in Beziehung auf sich selbst) nicht: und wenn sich selbst nicht, so auch es selbst nicht. Was nun in keinem Betracht verschieden ist, das wird auch selbst von keinem verschieden seyn.

Arist. Richtig.

Parm. Eben so wenig wird es sich selbst Dasselbe seyn ***).

Arist. Warum nicht?

Parm. Weil die Natur des Einen nicht zugleich die Natur des Desselben ist.

Arist. Wie so?

Parm. Weil, wenn Etwas und Etwas Dasselbe werden, noch kein Eins wird ****).

*) ει μη τυτω sc. τω ἑν ειναι.

**) αχ εαυτω εςαι sc. ετερον.

***) αδε μην ταυτον ἑαυτω εςαι.

****) Oder: wenn Etwas mit Etwas Dasselbe geworden, noch kein Eins wird: ὁτι αν, επειδαν ταυτον γενηται τω τι, ἑν γιγνεται. Es liegt hier keine andere Spitzfindigkeit zum Grunde, als diejenige, wonach der Begriff des Einen mit jeder Mehrheit streiten soll. Nähmlich, weil das Etwas und Etwas, womit der Begriff von dem ταυτον (Das-

Ariſt. Was denn?

Parm. Indem für viele Dinge Dasſelbe wird, muß nothwendig vieles werden, aber nicht Eins *).

Ariſt. Das iſt wahr.

Parm. Wäre dagegen das Eine von dem, was wir Dasſelbe nennen, in keinem Betracht unterſchieden; ſo müßte, ſo oft ein Dasſelbe ward, immer auch ein Eins geworden ſeyn; und ſo oft ein Eins, auch ein Dasſelbe.

Ariſt. Freylich.

Parm. Sollte daher das Eine (für) ſich ſelbſt dasſelbe ſeyn, ſo würde es für ſich ſelbſt nicht mehr Eins ſeyn: mithin würde es als Eins nicht mehr Eins ſeyn.

Ariſt. Das wäre ganz unmöglich.

Parm. Unmöglich daher auch, daß das Eine entweder verſchieden vom Verſchiedenen, oder ſich ſelbſt dasſelbe ſey.

Ariſt. Unmöglich.

Parm. Folglich kann das Eine weder ein Verſchiedenes, noch ein Dasſelbe ſeyn, weder ſich ſelbſt, noch einem Verſchiedenen.

ſelbe) verbunden wird, zugleich auf den Begriff der Vielheit führt, ſo wird daher geleugnet, daß das ἓν ein ταυτον ſeyn könne.

*) So fern nähmlich Dasſelbe einem jeden der vielen Dinge zu Theil werden muß. Auch dieſer Ausſpruch beruhet auf einer leicht bemerklichen Amphibolie des Wortes Vielheit, das ſowohl auf den Gegenſtand oder auf das, was wird, als auch auf die Dinge, für welche dasſelbe wird, bezogen wird.

Arist. Freylich nicht.

Parm. Eben so wird es auch keinem ähnlich oder unähnlich seyn, weder sich selbst noch einem andern.

Arist. Warum nicht?

Parm. Weil ähnlich dasjenige ist, von dem etwas als dasselbe gilt *).

Arist. Freylich.

Parm. Daß aber das Eine, seiner Natur nach, keine Gemeinschaft habe mit dem Dasselbe, das ist vorhin festgesetzt.

Arist. Richtig.

Parm. Vielmehr, wenn von dem Einen, außer dem Eins seyn, noch sonst etwas gesagt werden sollte, so würde nicht eins, sondern mehreres davon gelten. Dieses kann aber nicht seyn.

Arist. Unmöglich.

Parm. Das Eine kann daher nicht ein Das-

*) ὁτι το ταυτον πε πεπονθος, ὁμοιον. Der Sinn dieses Ausspruchs ist: der Begriff der Aehnlichen setzt ein anderes oder mehrere andere Dinge voraus, in Beziehung auf welche jenes diesen ähnlich ist oder genannt wird. Was bey dieser Vergleichung zum Grunde liegt, muß einerley seyn, d. i. es muß sich von zwey oder mehreren Dingen Dasselbe an Eigenschaften und Beschaffenheiten sagen lassen, so bald man sie einander ähnlich nennen will. Da nun nach dem Vorhergehenden der Begriff des ταυτον von dem Begriffe des Einen in jedem Betracht ausgeschlossen worden: so fällt eben danach auch der Begriff der Aehnlichkeit weg, weil dieser ohne jenen sich nicht denken läßt.

selbe seyn oder geworden seyn, weder in Rücksicht auf ein anderes, noch in Rücksicht auf sich selbst *).

*) ωδαμως εςιν αρα ταυτον πεπονθος ειναι το ἑν ητε αλλω ητε ἑαυτω. Was das ητε ἑαυτω selbst nicht in Beziehung auf sich selbst, anbetrifft; so liegt hiebey die vorhin schon bemerkte Zweydeutigkeit des Begriffes von ταυτον (dasselbe) zum Grunde, welcher auf die Substanz oder auch auf Eigenschaften und Verhältnisse bezogen werden kann. Wie fern ich etwas ein Eins nenne, muß ich es auch Dasselbe nennen können, ohne daß dieser letztere Begriff jenen aufhebe, oder aus der Sache, die dadurch bezeichnet wird, ein Vielfaches würde. Es ist also ein unnützes Sophism, wenn es hier heißt, ein Eins würde aufhören ein Eins zu seyn, so bald man von demselben sagen wollte, es sey dasselbe Eins; vielmehr wird dessen Individualität eben hiedurch erst recht bestimmt. Aber es können auch dieselben Eigenschaften in mehrern Dingen Statt finden, ohne daß jedes Individuum, in welchem sie Statt finden, dadurch, seiner Individualität nach, vervielfältigt würde, indem es, seinem Begriffe nach, seyn würde, was es ist, wenn auch kein anderes eine Eigenschaft mit demselben gemein hätte. Wenn aber dieses ist, und daher Beziehungen der Aehnlichkeit entstehen, so hebt dieser Begriff des Aehnlichen, der nur abstract ist, den Begriff des Einen, der Substanz nach, gar nicht auf, weil die Einheit derselben gar nicht davon abhängt, daß sonst nichts seyn dürfte, in Beziehung auf welches jenes ähnlich oder unähnlich genannt werden könnte. Keine Einheit kann, unbeschadet ihrer Individualität, mit einer andern dieselbe seyn; wenn gleich von mehrern Einheiten, oder für sich bestehenden Dingen, etwas als Eigenschaft muß gesagt werden können, das auf ein ταυτον hinaus gehet.

Arist. Nein, wie es scheint.

Parm. Daher dasselbe auch nicht ähnlich seyn kann weder einem andern, noch sich selbst *).

Arist. Es scheint nicht.

Parm. Auch kein Verschiedenes darf das Eine seyn oder geworden seyn: denn auf diese Weise würde von demselben ebenfalls der Begriff des Mehrern und nicht des bloß Einen gelten.

Arist. Freylich der Begriff des Mehreren.

Parm. Was verschieden geworden wäre, entweder von sich selbst oder von einem andern, das würde eben deshalb auch entweder sich selbst oder einem andern unähnlich seyn: indem ähnlich nichts anderes ist, als wovon sich (in Beziehung auf andere Dinge) ein Dasselbe sagen läßt.

Arist. Richtig.

Parm. Das Eine also, welches, wie es scheint, in keinem Betracht ein verschiedenes ist oder werden kann, ist auch in keinem Betracht unähnlich, weder sich selbst, noch einem verschiedenen.

Arist. Freylich nicht.

Parm. Mithin wäre das Eine weder ähnlich noch unähnlich, und zwar weder einem verschiedenen, noch sich selbst.

Arist. Nein, wie es scheint.

Parm. Als ein solches wird es daher auch weder gleich noch ungleich seyn können, und zwar wiederum so wenig sich selbst, als einem andern.

*) Weil der Begriff des Aehnlichen eine gegenseitige Beziehung mehrerer Dinge zu einander voraussetzt, von dem Einen aber weiter nichts, als daß es Eins sey, soll gesagt werden können.

Arist. Wie das?

Parm. Als ein Gleiches betrachtet, muß es mit dem, welchem es gleich seyn soll, dasselbe Maaß haben *).

*) Gleichheit und Ungleichheit setzt eine Vergleichung mit etwas anderm voraus, in Rücksicht auf welches jene Relationen angenommen oder geleugnet werden. Nun aber soll der Begriff des Einen, nach dem Vorhergehenden, so absolut und vollendet seyn, daß außer demselben, oder seinem Gegenstande, gar nichts Statt finden soll, was darauf Beziehung hätte, oder damit in irgend einer wirklichen oder möglichen Gemeinschaft stünde, noch irgend damit verglichen werden könnte.

Wenn aber gesagt wird: „daß das Eine, als ein Gleiches betrachtet, dasselbe Maaß haben müsse mit dem, welchem es gleich sey:" so gilt dieses nur von ausgedehnten Größen, die als solche eine Quantität haben, welche, wenn sie bey mehrern einerley ist, Gleichheit genannt wird. Eben dasselbe aber läßt sich nicht von metaphysischen oder intelligibelen Dingen sagen, auch nicht von bloß virtuellen Größen, wenigstens nicht auf dieselbe Weise. Da nun der Begriff von Gleichheit und Ungleichheit nicht nothwendig den einer ausgedehnten Quantität in sich enthält, (weil ausgedehnte Dinge nicht die einzige Classe wirklicher Dinge sind, noch das ausgedehnt seyn, die einzige mögliche Art des Daseyns bestimmt;) und daß Eine hier nicht als ein ausgedehntes Etwas, das sich theilen ließe, betrachtet werden soll: so erhellet leicht, daß die aus einem unvollständigen Begriffe der Gleichheit vom Parmenides zugezogene Folgerung unstatthaft sey, so fern sie nähmlich unbedingt gelten, und dem ganzen Begriffe des Einen widersprechen soll. Wie aber das

Arist. Gut.

Parm. Betrachtet man es aber als ein Grö-
ßeres oder Kleineres in Vergleichung anderer Din-
ge, mit welchen es gemessen wird; so wird es grö-
ßere Maaßen haben als die kleinern, kleinere aber,
als die größeren.

Arist. Richtig.

Parm. Mit welchen es aber nicht gleiches
Maaß hat, von diesen wird es sich eben durch das
Mehr oder Weniger seiner Maaßen unterscheiden,
so fern es kleinere als diese, und größere als jene
hat. —

Arist. Nicht anders.

Parm. Nun ist es aber nicht möglich, daß
Etwas, von dem sich nicht sagen läßt, daß es mit
einem andern dasselbe gemein habe *), entweder
gleiche oder irgend verschiedene Maaßen habe.

Arist. Nein.

Parm. Mithin wäre es weder sich selbst,
noch einem andern gleich, weil es nicht dieselben
Maaße hat.

Arist. Das scheint zu folgen.

Parm. Hätte es dagegen größere oder klei-
nere Maaße, so würde es aus eben so viel Thei-
len bestehen, als es Maaße hätte: mithin würde
es auch hienach nicht mehr Eins seyn, sondern so
vielfach, als seine Maaße.

Vorbergehende, so ist auch dieses nur als eine dia-
lectische Uibung zu betrachten, welche zeigen soll, in
wie fern man dieselbe Behauptung vertheidigen und
widerlegen könne.

*) το μη μετεχον τε αυτε.

Arist. Richtig.

Parm. Gesetzt indessen, es wäre von einem Maaß, so würde es diesem Maaße gleich seyn. Wir haben aber bereits erkannt, daß es unmöglich irgend einem gleich seyn kann.

Arist. Das haben wir.

Parm. Es wird also, da es weder von einem Maaße ist, noch von vielen oder wenigen, noch überhaupt etwas hat, was in Vergleichung mit einem andern dasselbe wäre, auch, wie es scheint, weder sich selbst jemahls, noch einem andern gleich seyn; und eben so wenig ein größeres oder kleineres, weder als es selbst ist, noch als ein von ihm verschiedenes.

Arist. Vollkommen richtig.

Parm. Wie aber? sollte das Eine wohl älter oder jünger, als ein anderes, oder mit etwas von demselben Alter seyn können?

Arist. Warum das nicht?

Parm. Darum nicht; weil ihm, wenn man es sich als von gleichem Alter denkt, entweder mit sich selbst, oder mit einem andern, die Begriffe der Gleichheit und Aehnlichkeit zukommen, welche beyde doch, wie wir angenommen haben, von dem Einen ausgeschlossen sind.

Arist. Das ist wahr.

Parm. Auch das die Begriffe von Unähnlichkeit und Ungleichheit demselben eben so wenig angemessen seyn können. —

Arist. Eben so wenig.

Parm. Wie sollte es also, als ein solches, älter oder jünger, als etwas anderes, noch mit

ir-

irgend einer Sache von demselben Alter seyn können? —

Arist. Auf keine Weise.

Parm. Das Eine wäre also weder jünger noch älter, noch von demselben Alter, so wenig mit sich selbst, als mit einem andern.

Arist. Das scheint es nicht.

Parm. Hienach könnte denn das Eine, wenn obiges von ihm gilt, auch ganz und gar nicht in der Zeit seyn: oder müßte es, wenn man dasselbe als etwas in der Zeit bestehendes betrachten wollte, nicht immer (mit jedem Augenblicke) älter werden, als es (den Augenblick vorher) war?

Arist. Nothwendig.

Parm. Ist das Aeltere nicht immer älter in Beziehung auf ein jüngeres?

Arist. Ohne Zweifel.

Parm. Was daher in Beziehung auf sich selbst älter wird, das wird, in eben dieser Beziehung auf sich selbst, auch jünger, wenn ihm anders etwas eigen seyn soll, in Beziehung auf welches es älter wird.

Arist. Wie verstehest du das?

Parm. Also! Nichts kann ein verschiedenes werden von etwas verschiedenem, wenn es das Verschiedene (was es erst werden soll,) schon ist *): sondern von dem, was schon ist, gilt nur das

*) Der Übergang von einem Zustande zu einem andern, der vom vorigen verschieden ist, setzt voraus, daß das, was erst kommen, und durch diesen Übergang erst erreicht werden soll, nicht schon gegenwärtig ist.

Seyn, wie vom Gewesenen das gewesen seyn, und vom Künftigen das seyn werden: von dem verschiedenen werdenden hingegen weder das (verschieden) gewesen seyn, noch das seyn werden, noch das jetzt seyn; sondern bloß das werden, und sonst nichts.

Arist. Anders nichts.

Parm. Indessen drückt doch der Begriff des Aeltern eine Verschiedenheit von dem des Jüngern aus, und von sonst nichts.

Arist. Richtig.

Parm. Was also in Beziehung auf sich selbst älter wird, muß nothwendig auch, in Beziehung auf sich selbst, jünger werden *).

Arist. Es scheint.

*) Dieser Schluß drückt eine dialectische Ungereimtheit, oder einen puren Widerspruch aus. Die ganze Schlußfolge ist diese: wenn eine Sache etwas werden soll, so muß sie das, was sie erst werden soll, nicht schon seyn: denn wäre das Verschiedene (was eben darum so heißt, weil es erst kommen soll, und nicht das Jetzige ist) schon wirklich da, so könnte es nicht erst werden. Nun aber ist ein Aelteres von einem Jüngern, (der Zeit nach) verschieden. Mithin kann das Eine nicht älter werden, der Zeit nach, als es ist, ohne zugleich, der Zeit nach, jünger zu werden, als es ist. Simpler und richtiger wäre es gewesen, wenn Parmenides gesagt hätte: der vollendete Begriff des Einen kann und darf keinen Zuwachs durch die Zeit (durch ein Mehr oder Weniger der Zeitdauer) erhalten; folglich kann dasselbe so fern es als etwas vollendetes und sich immer gleich bleibendes, betrachtet wird, nicht von der Zeit abhangen, und in so fern nicht in der Zeit seyn, oder durch die Zeit und mit derselben etwas werden, was es noch nicht ist.

Parm. Eben so wenig kann es in einer längern oder kürzern Zeit, als die ihm selbst eigen ist, etwas werden; sondern die Zeit, wonach es wird, ist, gewesen ist und seyn wird, ist ihm selbst gleich.

Arist. Auch das folgt nothwendig.

Parm. Nothwendig scheint es daher, daß von allen den Dingen, die in der Zeit sind, ein jedes an sich sein ihm selbst eigenes Alter (oder Maaß der Zeitdauer) habe, und nur in Beziehung auf sich selbst sowohl älter als jünger werde.

Arist. Es scheint.

Parm. Allein dem Einen kann von allen solchen (zufälligen) Beschaffenheiten keine einzige zukommen.

Arist. Freylich nicht.

Parm. Mithin auch keine Beziehung auf Zeit und Daseyn in derselben.

Arist. Nach obigen Gründen freylich nicht.

Parm. Bezeichnen aber die Ausdrücke: war, gewesen ist, wurde: nicht ein Verhältniß der vergangenen Zeit?

Arist. Unstreitig.

Parm. Und die: wird seyn, wird werden, wird geworden seyn: nicht der zukünftigen?

Arist. Gewiß.

Parm. Wie die: ist, wird: der gegenwärtigen?

Arist. Ohne Zweifel.

Parm. Wenn nun das Eine ganz und gar keine Beziehung auf Zeit, noch auf irgend eine Zeit hat; so kann man auch von demselben eben so wenig sagen, daß es jemahls geworden sey, oder ward, oder war, als, daß es nun geworden sey,

werde oder sey; noch daß es künftig-hin werden werde, oder einmahl geworden seyn werde, oder seyn werde.

Arist. Vollkommen wahr.

Parm. Giebt es aber nun wohl eine Möglichkeit, wonach etwas, außer jenen Verhältnissen, zum Wesen oder wirklichen Daseyn gelange?

Arist. Keine.

Parm. Mithin ist das Eine in keinem Betrachte etwas Wirkliches.

Arist. Nein, wie es scheint.

Parm. Es ist also gar nicht.

Arist. Wie es scheint.

Parm. Auch in so fern nicht, als es Eins wäre: weil es dann noch immer als etwas Wirkliches, und wirkliches Daseyn oder Bestandheithabendes, betrachtet werden müßte. So aber, wenn jener Schlußfolge anders zu trauen ist, ist das Eine weder Eins, noch ist es schlechthin.

Arist. Das folgt so.

Parm. Was aber gar nicht ist, kann dem wohl, als einem Nichts, etwas eigen seyn, oder angehören?

Arist. Wie sollte das?

Parm. Jenes hat also weder Nahmen, noch gilt von ihm Rede, noch Wissenschaft, noch Empfindung, noch Vorstellung oder Meinung.

Arist. Es scheint nicht.

Parm. Mithin wird es auch nicht genannt, noch von ihm geredet oder gemeint, noch es selbst erkannt, noch überhaupt etwas, das ihm zukäme, empfunden.

Arist. Das folgt.

Parm. Kann nun dieß alles von dem Einen so angenommen werden oder gelten?

Arist. Ich glaube nicht.

Parm. Gefällt es dir also, daß wir eben diese Annahme oder Hypotheſe, das Eine betreffend, wie ganz von neuem wieder vornehmen, damit wir ſehen, ob uns bey dieſer Rückkehr etwa ein anderes wahrſcheinlicher vorkommen dürfte?

Arist. Das wünſche ich gar ſehr.

Parm. Alſo, wenn ein Eins iſt, ſagten wir, ſo muß vor allen Dingen ausgemacht werden, was jene Vorausſetzung für Folgen nach ſich ziehe: nicht wahr?

Arist. Richtig.

Parm. Denke alſo von neuem nach!

Wenn ein Eins iſt, kann dasſelbe denn wohl ſeyn, ohne ein wirkliches Weſen zu haben, wonach es iſt, oder Beſtand hat?

Arist. Ohne das nicht!

Parm. Dieſes Weſen des Einen wäre alſo nicht einerley mit dem Einen ſelbſt. Denn ſonſt wäre jenes weder das Weſen von dieſem, noch hätte dieſes an jenem, als ſeinem Weſen, Theil, ſondern es würde einerley ſeyn, ob man ſagte, Eins ſeyn, oder Eins iſt Eins. Nun aber iſt unſer Satz nicht: wenn etwas als Eins erkannt werden muß: ſondern: wenn ein Eins iſt. Nicht wahr?

Arist. Allerdings.

Parm. Drücken alſo die Worte iſt und eins nicht zwey verſchiedene Begriffe aus?

Arist. Nothwendig.

Parm. Wenn nun jemand überhaupt sagt: ein Eins ist: kann er damit wohl etwas anders sagen wollen, als: das Eine hat Wesen, oder wirkliches Daseyn?

Arist. Schwerlich.

Parm. Wir wollen uns also in Bereitschaft setzen, zu untersuchen, was aus dem Satze: Eins ist! folgen wird. Denke nach!

Kann bey eben diesem Satze wohl etwas anders gedacht werden, als daß das Eine zu den Dingen gehöre, die Theile haben?

Arist. Warum nicht?

Parm. Aus diesen Gründen.

Wenn von dem wirklichen Einen das „Ist" gesagt wird, und auch das „Eins" von dem wirklichen Einen *); der Begriff des Wesens aber mit dem des Einen nicht einerley ist, obgleich beydes (Wesen und Einheit zu dem Begriffe des wirklichen Einen, welches wir angenommen haben, in der That gehört: muß denn nicht das „wirklich Eins seyn:" als ein Ganzes betrachtet werden, in welchem die Begriffe: „Eins und Seyn," als Theile enthalten sind?

Arist. Nothwendig.

Parm. Sollen wir nun jeden dieser beyden Theile bloß Theil nennen, oder, als Theil, Theil des Ganzen?

*) D. i. wenn dem Einen, als wirklich (im Wesen bestehend) betrachtet, sowohl der Begriff von Ist als von Eins zukommt. Die Worte des Originals sind: ει το εστι τω ενος οντος λεγεται, και το ἑν τω οντος ἑνος.

Arist. Des Ganzen.

Parm. Das Ganze wäre also, was eins ist und einen Theil hat?

Arist. Ohne Zweifel.

Parm. Wie aber, sind diesen beyden Theile des wirklichen Einen, nähmlich das „Eins" und das „Wirkliche *)," dergestalt von einander getrennt, daß weder das „Eins" ein Theil des Wirklichen, noch das „Wirkliche" ein Theil des Einen ist **)?

Arist. Das kann nicht seyn.

Parm. So faßt denn jeder dieser beyden Theile abermahls zwey Theile oder Begriffe in sich, nähmlich die von „eins" und „wirklich," so daß er wenigstens aus zwey Theilen bestehet. Und aus diesem Grunde wird daher auch jeder Theil, wel-

*) Das wirkliche Eine το ἑν ον soll, als ein Ganzes betrachtet, das ἑν (eine) und das ον (wirklich seyend) als zwey Theile, seinem Begriffe nach, in sich fassen. In den Worten: των μοριων ἑκατερον τουτων τε ἑνος οντος το, τε ἑν και το ον: müssen die beyden το nicht als Artikel von ἑν und ον, sondern als Bezeichnungswörter der beyden Begriffe von ἑν und ον betrachtet werden.

**) D. i. kann das Eine ohne das Andere Statt finden oder gedacht werden, ohne daß der Begriff des Einen den des Andern in sich schließt, und das Eine nur in und durch das Andere zugleich Statt findet? των μοριων ἑκατερον τουτων τε ἑνος οντος το, τε ἑν και το ον, αρα απολειπεσθον, ἡ το ἑν, τε οντος ειναι μοριον, ἡ το ον, τε ἑνος μοριον;

cher nur immer zum Vorschein kommen mag, jene beyden Theile allzeit in sich halten. Nähmlich das „Eins" ist immer mit „wirklich," und das „wirklich" immer mit „Eins" verbunden. Auf die Weise wird denn, da bey jedem (Theile) zwey Dinge oder Begriffe zusammentreffen, niemahls ein (bloßes) Eins seyn können.

Arist. Das ist allerdings wahr.

Parm. Hienach würde denn das Wirkliche Eine ein Unzählbares.

Arist. Es scheint fast.

Parm. Betrachte diese Sache noch auf diese Weise.

Arist. Auf welche?

Parm. Das Eine, haben wir gesagt, besitzt Wesen, weil es wirklich ist.

Arist. Ja.

Parm. Und eben darum zeigte sich uns das wirkliche Eine als ein Ding der Vielheit.

Arist. Richtig.

Parm. Gesetzt aber, wir betrachten das Eine, welches vorhin mit dem Begriffe „Wesen" verbunden wurde, bloß an sich, in Gedanken, und ganz abgesondert von jener Verbindung mit dem Begriffe Wesen, wird es uns dann wie ein reines Eins erscheinen, oder auch noch als eine Vielheit?

Arist. Als ein bloßes Eins, wie ich glaube?

Parm. Uiberlege noch folgendes.

Das Wesen desselben und es selbst müssen doch verschieden seyn, und zwar deswegen, weil nicht das Eine mit dem Begriffe „Wesen" verbunden

ist, sondern der Begriff „Wesen" mit dem Begriffe des Einen *).

Arist. Nothwendig.

Parm. Mithin, wenn das Wesen und das Eine zwey Verschiedenheiten sind: so ist das Eine nicht, so fern es eins ist, vom Wesen verschieden, noch das Wesen dadurch, daß es Wesen ist, ein anderes als das Eine: sondern beyde sind Verschiedenheiten an sich, dadurch, daß das Eine ein verschiedenes, und das Andere ein anderes ist.

Arist. Ohne Zweifel.

Parm. Daher ist das Verschiedene nicht einerley weder mit dem Einen, noch mit dem Wesen.

Arist. Wie sollte es?

Parm. Gesetzt nun, wir verbinden einen und noch einen der drey genannten Begriffe so oder so mit einander, so daß wir entweder das Wesen und das Verschiedene: oder das Wesen und das Eine; oder auch das Eine und das Verschiedene zusammen denken: verbinden wir denn nicht auf die eine oder andere Art, welche von den drey angegebenen wir auch vorziehen wollen, immer zwey Dinge, die man „beyde" nennen kann?

Arist. Wie so?

Parm. Auf diese Art! Das Wort Wesen will doch etwas sagen?

*) D. i. man kann sich das Eine, rein und abgezogen, ohne den Begriff „Wesen" denken: will man aber den Begriff des Wesens als wirklich denken (als eine ουσια, Wirklichkeit, so muß man ihn mit dem Begriffe des Einen verbinden: ειπερ μη ουσιας το ἑν, αλλα ὡς ἑνος ουσια μετεσχεν.

Arist. Freylich.

Parm. Auch das Wort „Eins?"

Arist. Auch dieses.

Parm. Ist nicht das eine wie das andere von uns ausgesprochen?

Arist. Das ist es.

Parm. Wenn ich nun „Wesen" und „Eins" sage, sage ich denn nicht beydes oder zwey Dinge?

Arist. Ganz recht.

Parm. Eben so, wenn ich sage „Wesen" und „Verschiedenes," oder „Verschiedenes" und „Eins;" so nenne ich in jedem Falle zwey Dinge oder beydes.

Arist. Richtig.

Parm. Zwey Dinge aber, die mit Recht beyde genannt werden, sollen die, als solche beyde, dennoch nicht zwey seyn?

Arist. Das müssen sie.

Parm. Wenn beyde nun zwey Dinge sind, muß denn nicht jedes von beyden nothwendig „eins" seyn?

Arist. Es kann nicht anders.

Parm. Warum also die einzelnen dieser kurz vorhin genannten Dinge zusammen genommen *)

*) D. i. jedesmahl eins und eins, nach der vorhin angegebenen dreyfachen Verbindung, als das „Wesen" und das „Verschiedene;" oder „das Wesen und das Eins" oder „das Eins" und „das Verschiedene." Die Worte sind, τουτων αρα εκειπερ συν δυο εκαστα συμβαινει ειναι. και εν αν ειη εκαστον.

zwey ausmachen, so wäre auch jedes von beyden „Eins."

Arist. Es scheint.

Parm. Ist aber jedes von ihnen eins, müssen sie denn insgesammt nicht „drey" ausmachen, auf welche Art ein jedes Eins auch als mit dem andern verbunden gedacht werde? *)

Arist. Freylich.

Parm. Ist drey nicht eine ungerade, zwey aber eine gerade Zahl?

Arist. Allerdings.

Parm. Wo zweye sind, muß da nicht auch ein zweymahl Statt finden, und wo dreye ein dreymahl, da der zwey das zweymahl „eins" und der drey das dreymahl „eins" zukommt?

Arist. Nothwendig.

Parm. Zweye und zweymahl müssen das nicht zweymahl zweye seyn, wie drey und dreymahl dreymahl drey? **)

Arist. Nicht anders.

Parm. Wenn dreye sind und (diese) zweymahl sind; und auch zweye sind und (diese) dreymahl sind: ***) müssen denn drey nicht nothwendig zweymahl seyn, und zweymahl drey?

*) Nähmlich das Wesen mit dem Verschiedenen, oder das Wesen und das Eins, oder das Eins mit dem Verschiedenen.

**) Diese und dergleichen, theils vorhergegangene, theils noch folgende dialektische Albernheiten wird der Leser leicht bemerken, ohne daß er darauf geführt zu werden braucht.

***) D. i. wenn das wirkliche Seyn von den drey

Arist. Allerdings.

Parm. So fände sich denn eben sowohl ein Gerades der Zahl und ihrer Zählung, und ein Ungerades der Zahl und ihrer Zählung, (des wie vielmahl;) das auch ein Gerades der Zahl und ein Ungerades der Zählung, wie ein Ungerades der Zahl, und ein Gerades der Zählung mit einander verbunden.

Arist. Richtig.

Parm. Ist das aber richtig, kann denn wohl, was meinst du, irgend eine Zahl übrig bleiben, die hier nicht auch Statt finden müßte?

Arist. Gar keine.

Parm. Wo also „eins" ist, da muß auch eine „Zahl" seyn.

Arist. Unstreitig.

Parm. Ist aber Zahl da, so auch ein „Vieles," und zwar ein Zahlloses von Dingen, die wirklich sind: oder kann etwa eine zahllose Menge von Dingen nicht Wirklichkeit oder Bestandheit haben?

Dingen eben so gut wie von dem zweymahl gilt, und eben so auch von den zwey Dingen und von dem dreymahl. τριων ονταων και δις ονταων, και δυοιν ονταοιν και τρις ονταοιν. Der Nachdruck bey dieser dialektischen Ungereimtheit beruhet auf dem Begriffe des Wortes ονταων und ονταοιν. Die ganze Absicht bey dieser seltsamen arithmetischen Schlußfolge ist bloß, den Begriff des ἑν umzustoßen, so fern derselbe theils als etwas wirkliches, theils auch nur überhaupt gedacht werden soll; oder zu zeigen, daß aus dem „eins" immer „viele" werden.

Arist. Freylich.

Parm. Mithin, wenn der gesammten Zahl diese Wirklichkeit zukomme, so muß sie auch von jedem Theile derselben gelten, nicht wahr?

Arist. Ohne Zweifel.

Parm. Hieraus folgt denn, daß das wirkliche Daseyn allen jenen Dingen zugleich eigen ist, so daß keins derselben, vom größten bis zum kleinsten, davon nicht ausgeschlossen ist: Man kann nicht anders als so schließen. Denn wie sollte irgend einem der wirklichen Dinge die Wirklichkeit fehlen können?

Arist. Auf keine Weise.

Parm. Mithin ist das Wesen, wodurch wirkliche Dinge sind, so sehr als möglich zertheilt unter alle wirkliche Dinge, die kleinsten wie die größten, und es selbst, dieses Wesen der Wirklichkeit, hat eine unendliche Anzahl von Theilen.

Arist. Das ist wahr.

Parm. Sehr viel sind also seiner Theile?

Arist. Allerdings.

Parm. Wie aber? kann wohl etwas davon, was ein Theil des Wesens (der Wirklichkeit) ist, auch kein Theil seyn?

Arist. Wie wäre das möglich?

Parm. Ist er es also, so muß er auch; glaube ich, so lange er es ist, ein etwas seyn: denn unmöglich kann er nichts seyn.

Arist. Unmöglich dieses, und nothwendig jenes.

Parm. Einem jeden Theile des Wesens also

kommt Einheit zu, und hievon ist weder ein größe-
rer noch kleinerer, noch irgend einer ausgeschlossen.

Arist. Nein.

Parm. Ist er nun eins, so ist er auch, sei-
nem Ganzen nach, vielfach da. Dieß merke wohl.

Arist. Ich thue es; und finde es un-
möglich.

Parm. Also theilweise, wenn nicht ganz:
denn nur theilweise, wird er allen Theilen des
Wesens zugleich gegenwärtig seyn können, und
sonst nicht.

Arist. Gut.

Parm. Nun ist das getheilte so vielfältig,
oder es enthält so vieles in sich, als es Theile hat.

Arist. Nothwendig.

Parm. Wir urtheilten also falsch, wenn
wir einen Augenblick vorher sagten, daß das Wesen
in sehr viele Theile abgesondert wäre. Denn das-
selbe kann nicht mehrere Theile, als das Eine,
haben, vielmehr muß beyden eine gleiche Anzahl
von Theilen zukommen. Denn das Wirkliche ist
weder von Einem, noch das Eine vom Wirklichen
getrennt: sondern diese beyden Dinge sind durch-
aus in gleicher Zahl, oder in gleicher Angabe, vor-
handen.

Arist. Allerdings.

Parm. Mithin ist das Eine selbst, als von
dem Wesen überall gegeben (oder vertheilt), ein
Vielfältiges und Zahlloses.

Arist. Es scheint.

Parm. Also nicht bloß das Eine so fern
es als ein wirkliches betrachtet wird, hat Vielheit,

sondern auch das Eine an sich, so fern es in Ansehung des Wirklichen vertheilt ist, muß ein Vieles seyn.

Arist. Ohne Zweifel.

Parm. Und weil die Theile Theile eines Ganzen sind, so wäre das Eine dem Ganzen nach begrenzt, weil die Theile von dem Ganzen doch umfaßt werden.

Arist. Nothwendig.

Parm. Das Umfassende aber wäre (oder machte) Grenze?

Arist. Nicht anders.

Parm. Das wirkliche Eine ist demnach sowohl eins als viele; ein Ganzes und Theile begrenzt und der Zahl noch unbegrenzt.

Arist. Es scheint.

Parm. Als begrenzt, hat es da nicht auch äußerste Enden?

Arist. Nothwendig.

Parm. Als ein Ganzes, nicht Anfang, Mitte und Ende, so fern nichts ohne diese drey Bestimmungen ein Ganzes seyn kann? oder sollte irgend etwas noch ein Ganzes seyn können, wenn ihm eins von den drey genannten Erfordernissen fehlte?

Arist. Nimmermehr.

Parm. Demnach hätte denn auch das Eine Anfang, Mitte und Ende.

Arist. Richtig.

Parm. Nun hat die Mitte von den äußersten Enden gleich weiten Abstand: denn sonst kann sie nicht Mitte seyn.

Arist. Ohne das nicht.

Parm. Zufolge dieser Eigenschaften hätte das eine denn auch eine gewisse Figur, diese mag nun gerade oder rund, oder aus beyden gemischt seyn.

Arist. Das folgt.

Parm. Hat es diese, muß es denn nicht sowohl in sich selbst, als in einem andern seyn?

Arist. Wie das?

Parm. Was die Theile anbetrifft, so ist jeder derselben doch in dem Ganzen, und keiner ausser demselben?

Arist. Richtig.

Parm. Alle Theile aber werden von dem Ganzen umfaßt oder einbegriffen?

Arist. Freylich.

Parm. Alle Theile desselben aber zusammen genommen, sind eben das Eine, und zwar weder mehr noch weniger, als sie insgesammt?

Arist. Unstreitig.

Parm. Mithin ist das Eine auch das Ganze?

Arist. Ohne Zweifel.

Parm. Wenn nun die gesammten Theile in dem Ganzen wirklich sind, sie alle aber das Eine, und dieses Eine zugleich das Ganze; und eben diese gesammten Theile von dem Ganzen einbegriffen werden: so würde ja hiemit das Eine von dem Einen einbegriffen: und damit wäre denn das Eine selbst in sich selbst.

Arist. Es scheint.

Parm. Dessen ungeachtet aber ist das Ganze nicht in den Theilen, weder in den gesammten, noch in einem einzelnen. Denn wäre es in den gesammten, so müßte es auch in einem seyn, sonst

könnte es ja nicht mehr in allen (ohne Ausnahme) seyn. Wenn aber dieser eine Theil zu allen gehört (und folglich nicht mehr einer oder eins für sich ist,) und das Ganze in eben diesem, dem Nicht-einen, ist, wie wird es denn in ihnen allen eins seyn können *)?

Arist. Auf keine Weise.

Parm. Mithin auch nicht in gewissen Theilen. Denn wäre das Ganze in einigen Theilen, so fände sich das Größere in dem Kleinern (das Mehr in Weniger,) welches unmöglich ist.

Arist. Freylich.

Parm. Ist nun das Ganze weder in den mehrsten, noch in einem einzigen, noch in allen Theilen, muß es denn nicht in einem andern oder verschiedenen seyn, wenn es nicht nirgend seyn soll?

*) Der Sinn ist: das Ganze muß in jedem einzelnen Theile seyn, wenn es in den gesammten seyn soll. In dem einzelnen Theile kann es aber nur nach Maaßgabe dieses Theils seyn. Wenn nun dieser Theil zu allen mit gehört und kein für sich bestehendes Eins (was dem Ganzen gleich wäre,) ist; und es mithin in demselben nicht dem Ganzen nach, oder als ein vollendetes Eins seyn kann, wie wird es denn in allen Theilen ein solches Ganzes, als ein wirkliches Eins, oder ein solches Eins als ein wirkliches Ganzes seyn können? Welche täuschende Verwechselungen mit den Begriffen des Einen und Ganzen und des Theils hier zum Grunde liegen, wird der Leser beym ersten Blick entdecken. Die Worte des Originals sind: εν τινι γαρ ἑνι μη ον, εκ εν ετι πως δυναιτο εν γε ἁπασιν ειναι· ει δε τουτο μην το ἑν των ἁπαντων εστι, το δε ὁλον εν τουτῳ, μη ἑνι, πως ετι εν γε τοις πασιν ἑν ισαι;

Arist. Nothwendig.

Parm. Wäre es nirgend, so wäre es gar nicht. Da es nun als ein Ganzes nicht in sich selbst ist, muß es denn nicht in einem andern seyn?

Arist. Freylich.

Parm. Wie fern also das Eine ein Ganzes ist, ist es in einem andern; so fern aber die gesammten Theile einerley mit ihm sind, ist es in sich selbst. Auf die Weise kann man denn nicht anders als schließen, daß das Eine eben sowohl in sich selbst, als in einem andern sey.

Arist. Nothwendig.

Parm. Hat nun das Eine diese Beschaffenheit, muß es denn nicht eben sowohl in Bewegung seyn, als in Ruhe?

Arist. Warum das?

Parm. Ruhe hat es, so fern es in sich selbst ist. Denn wie fern es in Einem ist, und von hier aus seinen Stand oder Ort nicht verläßt, wäre es ja, als in sich selbst, immer in demselben.

Arist. Das ist wahr.

Parm. Was aber immer in demselben ist, das muß demnach immer auch im Ruhestande seyn.

Arist. Freylich.

Parm. Und gilt nicht eben so das Gegentheil vom Gegentheil? Muß das, was immer in einem andern ist, nicht auch nie in demselben seyn? und mithin, als nie denselben Standpunct habend, auch nie im Ruhestand seyn? eben damit aber auch in Bewegung?

Arist. Nicht anders.

Parm. Hieraus folgt also nothwendig, daß

das Eine, da es sowohl immer in sich selbst, als in einem andern ist, auch immer sowohl in Bewegung als im Ruhestande sey.

Arist. Es scheint.

Parm. Eben so muß es auch dasselbe mit sich selbst und auch verschieden von sich selbst seyn. Und eben so in Beziehung auf die übrigen Dinge: mit ihnen dasselbe und von ihnen verschieden, wenn es anders obige Beschaffenheiten hat.

Arist. Wie so?

Parm. Alles und jedes verhält sich gegen alles und jedes entweder als dasselbe oder als verschieden; oder, wenn weder jenes noch dieses, als Theil zum Ganzen, oder als Ganzes zu einem Theile.

Arist. Das scheint.

Parm. Kann nun das Eine wohl ein Theil seiner selbst seyn?

Arist. Auf keine Weise.

Parm. Also verhält es sich auch nicht wie ein Ganzes von sich zu sich selbst, als einem Theile von sich selbst.

Arist. Unmöglich.

Parm. Wäre aber das Eine von dem Einen selbst verschieden?

Arist. Gewiß nicht.

Parm. Also kein verschiedenes von sich selbst?

Arist. Nein.

Parm. Wenn es sich also zu sich selbst nicht verhält, weder als ein von sich verschiedenes, noch als ein Ganzes von sich als einem Theil, noch als ein Theil von sich als einem Ganzen; muß es denn nicht selbst mit sich selbst Dasselbe seyn?

Arist. Nothwendig.

Parm. Was aber dessen ungeachtet seine eigene Art des Seyns verändert, und von sich selbst, als in demselben Zustande sich befindend, abweicht, muß das nicht selbst von sich selbst verschieden seyn, sofern es seinen Zustand verändern soll?

Arist. Mir scheint es.

Parm. Diese Beschaffenheit das Einen aber haben wir bereits erkannt, daß es nähmlich sowohl in sich selbst, als in einem andern sey.

Arist. Das haben wir.

Parm. Hieraus folgte denn, daß, wenigstens in dieser Rücksicht, das Eine von sich selbst verschieden wäre.

Arist. Das folgte.

Parm. Wenn es nun in so fern ein verschiedenes ist, muß es denn nicht von einem wirklich verschiedenen verschieden seyn?

Arist. Nicht anders.

Parm. Alle Dinge nun, die nicht „Eins" sind, sind von dem Einen verschieden, wie das Eine von jenem?

Arist. Nicht anders.

Parm. Verschieden wäre also das Eine von den übrigen Dingen?

Arist. Verschieden.

Parm. Nun bedenke! Ein Ding an sich selbst, und ein davon verschiedenes, sind das nicht einander entgegengesetzte Dinge?

Arist. Unstreitig.

Parm. Wird ein Dasselbe schlechthin wohl se in dem Verschiedenen, oder dieses in jenem seyn?

Arist. Das wird es nie.

Parm. Kann also das Verschiedene nie in demselben schlechthin seyn, so gibt es unter allen Dingen nicht eins, worin das Verschiedene eine Zeitlang wäre. Denn wäre es auch nur irgend eine Zeitlang in einem solchen, so müßte das Verschiedene während dieser Zeit auch in demselben schlechthin seyn: nicht wahr?

Arist. Freylich.

Parm. Da also das Verschiedene nie in „Demselben schlechthin" ist, so wäre es auch nie „in Etwas."

Arist. Richtig.

Parm. Mithin weder in den Dingen, die nicht Eins sind, noch in dem Einen.

Arist. Freylich nicht.

Parm. Eben deshalb wäre das Eine auch nicht verschieden von den Dingen, die nicht Eins sind, so wenig als diese von dem Einen *).

Arist. Nein.

Parm. Beyde wären aber auch nicht unter einander verschieden, weil sie an dem Begriffe des Verschiedenen keinen Antheil haben.

Arist. Wie sollten sie es?

Parm. Wenn sie aber ganz und gar nicht verschieden sind weder in Beziehung auf sich selbst, noch auf das Verschiedene, müssen sie denn nicht auch in jedem Betracht als nicht verschieden unter einander betrachtet werden?

*) Stall: ουκ αρα τῳ ἑτερῳ γ' αν ειη το ἑν, των μη ἑν, ουδε τα μη ἑν, τυ ἑνος ἑτερα ισε ιφ: ουκ αρα ἑτερον γ' αν ειη το ἑν, των μη ἑν κ. τ. λ.

Arist. Unstreitig.

Parm. Eben so wenig gehören die Dinge, welche nicht Eins sind, zu dem Einen: denn thäten sie das, so würden sie gewissermaaßen dennoch Eins seyn.

Arist. Richtig.

Parm. Aber auch keine Zahl oder Vielheit sind die Dinge, welche nicht Eins sind: denn als zählbar würden sie nicht ganz und gar ohne Einheit seyn.

Arist. Freylich nicht.

Parm. Wie aber könnten die Dinge, welche nicht Eins sind, wohl Theile des Einen seyn? oder würden sie hienach gleichfalls an der Natur des Einen Theil nehmen?

Arist. Das würden sie.

Parm. Wenn also das Eine ganz und gar eins ist, jene aber nicht Eins; so ist das Eine weder ein Theil dessen, was nicht Eins ist, noch ein Ganzes von jenen, als Theilen: und eben so sind die Dinge, die nicht Eins sind, weder Theile des Einen, noch Ganze von diesem als einem Theile.

Arist. Freylich nicht.

Parm. Nun aber haben wir doch den Ausspruch gethan, daß Dinge, die weder Theile, noch Ganze, noch gegen einander verschiedene sind, „dieselben Dinge" unter einander seyn werden.

Arist. Das ist wahr.

Parm. Können wir dieß nun nicht auch von dem Einen sagen in Beziehung auf die Dinge, die nicht Eins sind, daß nähmlich jenes mit diesem dasselbe sey?

Arist. Das können wir.

Parm. Diesemnach wäre denn das Eine eben so verschieden von den übrigen Dingen und sich selbst, als einerley oder dasselbe mit jenen und mit sich selbst.

Arist. Das scheint aus dem Bisherigen zu folgen.

Parm. Auch, daß es eben so „ähnlich" als „unähnlich" sey, sich selbst sowohl als den übrigen Dingen?

Arist. Vielleicht.

Parm. Da es nähmlich, wie wir gesehen haben, eben sowohl verschieden ist von den übrigen Dingen, als diese von ihm.

Arist. Richtig.

Parm. Also verschieden von den übrigen Dingen, wie diese von ihm? nicht mehr und nicht weniger?

Arist. Nein.

Parm. Wenn nicht mehr und nicht weniger, so denn „gleichgut!"

Arist. Allerdings.

Parm. So fern es also von den übrigen Dingen verschieden ist, und diese von ihm gleichmäßig, gilt von beyden dasselbe: von dem Einen in Beziehung auf die übrigen Dinge, und von diesen auf jenes.

Arist. Wie verstehest du das?

Parm. Also! Hat nicht jeder Nahme oder jedes Wort eine gewisse Bedeutung?

Arist. Ja.

Parm. Sprichst du dasselbe Wort nur einmahl oder öfter aus?

Arist. Oefter.

Parm. Benennst du dadurch die Sache, wovon es der Nahme ist, nur dann, wenn du es einmahl hören läßest, nicht aber, wenn du es mehrmahls aussprichst, oder willst du nicht eine und dieselbe Sache andeuten, du magst den Nahmen derselben einmahl, oder öfter aussprechen?

Arist. Ohne Zweifel, immer dieselbe Sache.

Parm. So hat auch das Wort „verschieden" eine bestimmte Bedeutung?

Arist. Freylich.

Parm. Mithin magst du dasselbe einmahl oder öfter aussprechen, so willst du dadurch nichts anders anzeigen, als eben die Sache, welche dieses Wort bedeutet.

Arist. Nichts anders.

Parm. Wenn wir nun sagen, die übrigen Dinge sind von dem Einen verschieden, wie das Eine verschieden von den übrigen Dingen, und wir auf die Weise das Wort „verschieden" zweymahl aussprechen, so wollen wir damit das einemahl doch nicht dieses, das anderemahl jenes anzeigen, sonders beydemahl das, was dieses Wort an sich heißt.

Arist. Freylich.

Parm. Mithin, wenn das Eine von den übrigen Dingen verschieden ist, und die übrigen Dinge von dem Einen, so gilt von diesem eben das, was von jenen gilt, so fern von beyden dasselbe gesagt wird, nähmlich das verschieden seyn,

Eine Sache aber, von der Dasselbe gilt, ist ähnlich, nicht wahr?

Arist. Unstreitig.

Parm. In wie fern also das Eine von den übrigen Dingen verschieden ist, in so fern wäre auch alles und jedes allem und jedem ähnlich: Denn alles und jedes ist von allem und jedem verschieden.

Arist. Wie es scheint.

Parm. Das Aehnliche aber war doch dem Unähnlichen entgegengesetzt?

Arist. Ohne Zweifel.

Parm. Mithin auch das Verschiedene dem Einerley?

Arist. Auch dieses.

Parm. Aber auch dieses haben wir erkannt, daß das Eine mit den übrigen Dingen eben sowohl einerley, als davon verschieden sey.

Arist. Richtig.

Parm. Wenn man aber sagt, „einerley seyn mit den übrigen Dingen," und „verschieden seyn von den übrigen Dingen;" so werden dadurch zwey entgegengesetzte Beschaffenheiten angezeigt.

Arist. Ohne Zweifel.

Parm. Nun haben wir es, als verschieden, „ähnlich" gefunden.

Arist. Richtig.

Parm. „Unähnlich" wird es also seyn, so fern es einerley ist, nach einem Verhältnisse, welches demjenigen entgegengesetzt ist, wonach es ein Aehnliches war. Denn als ein Aehnliches war es doch verschieden?

Arist. Ja.

Parm. Nach Unähnlichkeit wird es also dasselbe schlechthin seyn, oder es kann dem Verschiedenen nicht entgegengesetzt seyn.

Arist. Das folgt.

Parm. Demnach wird das Eine den übrigen Dingen eben so ähnlich als unähnlich seyn: ähnlich, so fern es verschieden ist; unähnlich, als ein Dasselbe.

Arist. Auch diese Schlußfolge scheint von ihm zu gelten.

Parm. Nicht weniger diese.

Arist. Welche?

Parm. Daß, so fern, nach dem vorhergehenden, dasselbe von ihm galt *), nicht anderweitiges von ihm gesagt werden kann; und wenn dieses nicht, auch nichts unähnliches; wenn aber nichts unähnliches, es ähnlich seyn muß. Dagegen aber auch „unähnlich," so fern seine Beschaffenheit eine andere, und danach auch sein Verhältniß ein anderes ist **).

*) D. i. sofern von Ihm und den übrigen Dingen dasselbe gesagt werden muß, nähmlich, daß das Eine von den übrigen Dingen eben so verschieden sey, als die übrigen Dinge von ihm. Die Worte hier: ἢ ταυτον πεπονθε beziehen sich auf das vorhergehende, wo es heißt: ἢ ἑτερον ειναι πεπονθε των αλλων, και τα αλλα εκεινῳ ὡσαυτως, ταυτῃ ταυτον αν πεπονθοτε εἰεν και τὸ τε ἑν τοις αλλοις, και τα αλλα τῳ ενι.

**) D. i. sofern von ihm und den übrigen Dingen nicht dasselbe gesagt werden kann.

Arist. Du hast Recht.

Parm. Man mag also das Eine (seinem Verhältnisse und seinen Beschaffenheiten nach) betrachten, entweder als mit den übrigen Dingen einerley, oder als von denselben verschieden, so wird es nach beyden Rücksichten sowohl zugleich als nach jeder von beyden für sich, den übrigen Dingen nicht weniger ähnlich als unähnlich seyn.

Arist. Ohne Zweifel.

Parm. Und sich selbst nicht weniger, da es, wie wir gesehen haben, von sich eben so verschieden, als mit sich einerley ist.

Arist. Das folgt.

Parm. Nun überlege auch mit aller Aufmerksamkeit, ob und in wie fern sich wohl sagen läßt, daß das Eine sich und andere Dinge „berühre, oder „nicht berühre.“

Arist. Ich bin ganz aufmerksam.

Parm. Daß das Eine an sich in seinem eigenen Ganzen sey, haben wir gesehen.

Arist. Richtig.

Parm. Auch, daß eben dasselbe in den übrigen Dingen sey?

Arist. Ja.

Parm. Wiefern es also in den übrigen Dingen ist, berührte es diese; wiefern es aber in sich selbst ist, würde es durch sich selbst abgehalten, jene zu berühren, und berührte sich nur selbst, weil es in sich selbst ist.

Arist. So scheint es.

Parm. Diesemnach berührte sich das Eine sowohl selbst, als die übrigen Dinge.

Arist. Das sollte man denken.

Parm. Wie weiter? Muß nicht jede Sache, die eine andere berühren will, demjenigen nahe liegen, was es berühren will, so daß seine Lage zunächst der Lage desjenigen ist, welches es in derselben berühren kann?

Arist. Nothwendig.

Parm. Eben so wird das Eine, wenn es sich selbst berühren will, zunächst sich selbst liegen müssen, indem es den nächsten Ort von demjenigen, worin es selbst ist, einnimmt.

Arist. Das muß es.

Parm. Müßte aber das Eine nicht „Zwey," und an zwey Orten zugleich seyn, wenn es dieses thun sollte, und wird es das wohl seyn können, so lange es nur Eins ist?

Arist. Gewiß nicht.

Parm. Daraus folgt denn, daß das Eine eben so wenig „zwey seyn," als „sich selbst berühren" kann.

Arist. Es folgt beydes.

Parm. Aber auch die übrigen Dinge wird es eben so wenig berühren können.

Arist. Warum nicht?

Parm. Weil, wie wir gesagt haben, das, was ein anderes berühren will, zwar außer demselben, aber doch zunächst demselben seyn muß, was es berühren soll, so daß kein Drittes zwischen beyden ist.

Arist. Das ist wahr.

Parm. Mithin müssen, wo eine Berührung

Statt finden soll, wenigstens zwey Dinge zusammen treffen.

Arist. Nicht anders.

Parm. Wenn nun zu den beyden Grenzen ein Drittes in die Welt kommt, so werden dieß „drey" seyn; „zwey" aber, die Berührungen.

Arist. Unstreitig.

Parm. Und indem auf die Weise immer noch eins hinzukommt, so erfolgt damit zugleich eine neue Berührung: der Berührungen aber wird immer eine weniger seyn, als die Zahl der zu berührenden Dinge. Denn wie die beyden ersten Dinge die Zahl der Berührung um eine übertrafen: eben so wird auch jede folgende Anzahl zu berührenden Dingen die Zahl der Berührungen selbst übertreffen. Denn es kommt immer noch eins zur Zahl jener Dinge, und damit zugleich noch eine der Berührungen.

Arist. Ganz richtig.

Parm. Wie groß also die Zahl der Dinge auch seyn mag, so wird die Zahl der Berührungen immer um eine geringer seyn.

Arist. Ohne Zweifel.

Parm. So lange nun das Eine eins, und nicht zwey ist, kann es nicht berühren *).

Arist. Wie sollte es?

Parm. Wir haben aber erkannt, daß die andern Dinge weder Eins sind, noch zum Einen gehören, sofern sie „andere" sind.

*) D. i. so lange zu dem Einen wenigstens nicht noch eins hinzukommt, findet keine Berührung Statt.

Arist. Das hat seine Richtigkeit.

Parm. Das Eine macht also keine Zahl in den andern Dingen, weil in diesen kein eins ist.

Arist. Richtig.

Parm. Das Eine ist also weder die andern Dinge, noch zwey, noch sonst irgend eine Zahl.

Arist. Nein.

Parm. Mithin ist das Eine bloß ein Eins, und nicht eine Zwey.

Arist. So scheint es.

Parm. Berührung aber findet nur Statt, wo zweye sind.

Arist. Sonst nicht.

Parm. Es berührt also weder die andern Dinge, noch diese jenes, weil hier gar keine Berührung Statt findet.

Arist. Nein.

Parm. Aus allem Bisherigen folgt denn, daß das Eine sich selbst und die übrigen Dinge sowohl berührt, als auch nicht berührt.

Arist. Das scheint zu folgen.

Parm. Auch, daß es sich selbst und den übrigen Dingen sowohl „gleich" als „ungleich" ist?

Arist. Wie das?

Parm. Wäre das Eine größer oder kleiner, als die übrigen Dinge; oder die übrigen Dinge größer oder kleiner, als das Eine: folgte denn nicht, daß das Eine dadurch, daß es eins ist, und die andern Dinge darum, weil sie andere, als das Eine, sind, eben dieser ihrer Natur zufolge gegen einander größer oder kleiner wären? und, wenn sie, das eine wie das andere, aus den ge=

nannten Eigenschaften noch „Gleichheit" hätten, daß sie beyde auch einander gleich wären? oder gesetzt, jene hätten „Größe," dieses „Kleinheit," oder auch umgekehrt, das Eine Größe und die andern Kleinheit; daß das, welchem Größe beywohnte, größer, und welchem Kleinheit, kleiner wäre?

Arist. Nothwendig.

Parm. Kann man nun das, was wir Größe und Kleinheit genannt haben, nicht als zwey gewisse Urbilder betrachten? denn wären sie das nicht, wie könnten sie denn einander entgegengesetzt seyn, und in die wirklichen Dinge als solche kommen?

Arist. Das könnten sie freylich nicht.

Parm. Wäre nun in dem Einen „Kleinheit," so müßte diese entweder in dem Ganzen, oder in einem Theile von ihm seyn.

Arist. Eins von beyden folgt.

Parm. In jenem Falle müßte sie in dem Einen entweder gleichmäßig durch das Ganze selbst verbreitet seyn, oder dieses umfassen (in sich begreifen.)

Arist. Das leichtet ein.

Parm. Gesetzt nun, die Kleinheit wohnte dem Einen überall gleichmäßig bey, würde sie ihm denn nicht gleich seyn? und größer, wenn sie dasselbe umfaßte oder umgrenzte?

Arist. Nicht anders.

Parm. Ist es indessen wohl möglich, daß Kleinheit einem andern gleich sey, oder größer als etwas? oder Größe und Kleinheit in andern

Dinge bewirke, nicht aber das, was sie selbst ist, Kleinheit?

Arist. Unmöglich.

Parm. Im ganzen Einen kann also keine Kleinheit seyn: sondern wenn sie ist, nur in Theilen.

Arist. Richtig.

Parm. Doch aber auch nicht im ganzen Theile: denn sonst würde sie, nach eben dem Verhältnisse, wie beym Ganzen, dem Theile, worin sie wäre, entweder gleich, oder grösser, als dieser, seyn.

Arist. Nothwendig.

Parm. Nirgend, oder in keinem der wirklichen Dinge, wird daher Kleinheit seyn, da sie weder im Theile, noch im Ganzen ist: mithin wird ausser der Kleinheit selbst (als Urbild betrachtet,) auch kein Kleines seyn (das als Gegenstand von ihr betrachtet werden könnte.)

Arist. Das folgt.

Parm. Eben so wenig wird Grösse in ihm (dem Einen) seyn: denn sonst müßte, ausser der Grösse selbst, noch ein anderes Grösseres da seyn, worin jene wäre; und zwar, ohne daß selbst ein Kleines ist, welches nothwendiger Weise, von einem Grössern übertroffen würde. Dieses ist aber unmöglich, weil Kleinheit bey keiner Sache ist.

Arist. Richtig!

Parm. Ja selbst die Grösse ist nicht grösser weder in Beziehung auf sonst etwas, noch auf die Kleinheit selbst: so wenig als die Kleinheit kleiner ist als sonst etwas, oder auch als die Grösse selbst.

Arist. Freylich nicht.

Parm. Die übrigen Dinge sind also weder grösser noch kleiner, als das Eine, da sie selbst weder Grösse noch Kleinheit haben. Eben so wenig stehen sie in dem zwiefachen Verhältnisse gegen das Eine, daß sie dasselbe überträfen, oder davon übertroffen würden; sondern in diesem Verhältnisse stehen sie nur zu einander. Auch das Eine kann jenes zwiefache Verhältniß nicht haben, nicht grösser oder kleiner, als die andern Dinge seyn, da es selbst weder Grösse noch Kleinheit hat.

Arist. Nein, wie es scheint.

Parm. Wie aber, wenn das eine weder grösser noch kleiner ist, als die andern Dinge, folgt denn nicht, daß es dieselben weder übertreffen, noch von denselben übertroffen werden könne?

Arist. Das folgt.

Parm. Was nun weder übertrifft, noch übertroffen wird, das muß ich „gleich verhalten," und sofern es dieses thut, auch „gleich seyn."

Arist. Nicht anders.

Parm. Und sofern eben das auch von dem Einen gelten müßte, indem es weder Grösse noch Kleinheit an sich selbst hat, würde man auch von ihm sagen müssen, daß es sich selbst weder übertreffe, noch von sich übertroffen werde, sondern sich gleich verhalte, mithin sich selbst immer gleich sey.

Arist. Allerdings.

Parm. Sich selbst also, wie den übrigen Dingen, wäre das Eine gleich.

Arist. Es scheint.

Parm. Auch, so fern es in sich selbst ist, wäre es um und neben sich selbst: und als sich umfassend, grösser als es selbst; als von sich umfaßt, kleiner. Mithin wäre das Eine an sich sowohl grösser als kleiner, als es an sich ist.

Arist. Das wäre es.

Parm. Folgt nicht eben so nothwendig, daß ausser dem Einen und den übrigen Dingen nichts sey?

Arist. Freylich.

Parm. Muß indessen, was ist, nicht allezeit irgendwo seyn?

Arist. Ja.

Parm. Als „in einem," wird es, als ein Kleineres in einem Grössern seyn? denn wie könnte es sonst als verschieden in einem Verschiedenen seyn?

Arist. Sonst nicht.

Parm. Da nun ausser den übrigen Dingen und dem Einen sonst kein verschiedenes mehr ist; beydes aber „wokin" seyn muß: muß denn beydes nicht in einander seyn, die übrigen Dinge in dem Einen, wie das Eine in den übrigen Dingen, wenn sie nicht nirgend seyn sollen?

Arist. Das scheint.

Parm. Mithin, weil das Eine in den übrigen Dingen ist, so wären diese grösser, als jenes, und dasselbe umfassend; das Eine aber kleiner, als jene, und würde von ihnen umfaßt. Eben so: weil die übrigen Dinge in dem Einen sind, so wäre, aus eben den Gründen, das Eine auch gröſſer, als die übrigen Dinge, diese aber kleiner als jenes.

Arist. Das folgte.

Parm. Aus allem folgt denn, daß das Eine an sich sowohl sich selbst als den übrigen Dingen gleich, aber auch grösser und kleiner sey, als es in Ansehung seiner selbst und der übrigen Dinge ist.

Arist. So schein es.

Parm. Wenn gleich, grösser und kleiner, so muß es mit sich selbst und den übrigen Dingen eben so wohl „gleiche," als „grössere" und „kleinere Maasse" haben: und wenn Maasse, so auch „Theile."

Arist. Nicht anders.

Parm. Als gleiche, grössere und kleinere Maasse habend, wird es auch der Zahl nach sowohl grösser und kleiner seyn, als es selbst ist und die übrigen Dinge sind, als auch, aus demselben Grunde, nicht weniger sich, als den übrigen Dingen gleich.

Arist. In wie fern?

Parm. So fern es grösser ist, als die und die Dinge, wird es auch so viel mehr an Maassen haben, und wie fern dieses, so viel mehr an Theilen. Eben das gilt umgekehrt von seinem Verhältniß zu den Dingen, gegen welche es kleiner ist; und mit denen, welchen es gleich ist, wird es auch ein Gleiches an Maaß und Theilen haben.

Arist. Ganz richtig.

Parm. Wie fern es also sich selbst gleich ist, oder grösser und kleiner, als es selbst, wird es auch sowohl ein Gleiches als ein Mehr oder We-

niger an Maaß mit sich selbst haben, und wenn an Maaß, so auch an Theilen.

Arist. Nicht anders.

Parm. Die Gleichheit seines Maasses mit sich selbst wäre auch eine Gleichheit seiner Zahl mit sich selbst; das Mehr brächte eine grössere, das Weniger aber eine kleinere Zahl, als es selbst hat.

Arist. Das scheint.

Parm. Wird nun von dem Verhältnisse des Einen zu den übrigen Dingen nicht eben das gelten? das heißt, wird es nicht, so fern es grösser oder kleiner, als sie, scheint, auch ein Mehr oder Weniger an Zahl, als sie haben; ein Gleiches aber, so fern es ihnen an Grösse gleicht?

Arist. Nothwendig.

Parm. Hienach wäre denn abermahls, wie es scheint, das Eine gleich, grösser und kleiner an Zahl so wohl gegen sich selbst, als gegen die übrigen Dinge.

Arist. Das wird es seyn.

Parm. Was endlich den Begriff der „Zeit" anbetrift, worauf das Eine Beziehung hat, ist und wird dasselbe nicht so wohl „jünger" und „älter," als es selbst ist und wird, und die übrigen Dinge es sind und werden: als auch „weder jünger" „noch älter," als es ist und wird, und die übrigen Dinge sind und werden?

Arist. Wie so?

Parm. „Seyn" an sich muß es doch wohl, wenn es „eins ist?"

Arist. Richtig.

Parm. Ist aber das „Seyn" wohl etwas

anderes, als Theilnahme an Wirklichkeit in Beziehung auf die gegenwärtige Zeit, wie das „war," auf die vergangene, und das „wird seyn," auf die künftige?

Arist. Nicht anders.

Parm. Theilnahme an Zeit kommt ihm also zu, wenn Theilnahme an Daseyn ihm zukommt.

Arist. Unstreitig.

Parm. Mithin auch an der „fortgehenden" Zeit?

Arist. Gewiß.

Parm. Demnach wird es an sich älter, so fern es der Zeit nach fortgehet.

Arist. Nothwendig.

Parm. Wir wissen doch aus dem vorigen noch, daß das Aeltere älter wird in Beziehung auf ein jüngeres werdendes.

Arist. Ja.

Parm. Wie fern also das Eine älter wird, als das Eine, würde es älter, als das jüngere werdende Eine.

Arist. Nothwendig.

Parm. So nach wird das Eine älter und jünger, als es selbst (das Eine) *) ist.

*) Das ganze Spielwerk dieses seltsamen Räsonnements beruhet auf dem doppelten Begriffe, der in dem Worte „werden" enthalten ist, so fern derselbe umgewandt wird auf das Eine als Beziehung habend so wohl zur gegenwärtigen als fortgehenden Zeit. Es ist jünger in Beziehung auf die fortgehende Zeit, wodurch es älter wird. Da es nun nicht älter werden könne, wenn es an sich nicht ein

Arist. Freylich.

Parm. Ist es aber nicht alsdann älter, wenn es im Begriff der gegenwärtigen Zeit ist, die das Mittel hält zwischen dem „war" und „wird seyn?" Denn es kann aus der verflossenen Zeit in die kommende doch nicht übergehen, ohne das „Jetzt" zu berühren.

Arist. Freylich nicht.

Parm. Und wenn es dieses jetzt wirklich erreicht hat, hört es dann nicht auch auf älter (erst noch) zu „werden?", ist es vielmehr dann nicht schon älter? Denn als fortgehend (der Zeit nach,) kann es von dem Jetzt nicht festgehalten werden, weil das, was fortgehet, beydes, das „Jetzt" und das „Nachmahls" gleichsam berührt, indem es jenes verläßt, mit diesem aber sich vereiniget, so daß es, als „werdend," zwischen beyden, dem Jetzt und Nachmahls, sich findet.

Arist. Du hast Recht.

„jüngeres werdendes" wäre; so wird es durch den Fortgang der Zeit älter, so fern es in Beziehung auf diese nicht blos ein jüngeres ist oder heißt, sondern auch ein jüngeres, von dem das „Werden" gilt. Der ganze Trugschluß beruht auf der doppelten Anwendung des Begriffs von „werden" auf die zwiefache Beziehung des Einen zur gegenwärtigen und fortgehenden Zeit, da der Begriff des Werdens nur von der Beziehung des Einen zur fortgehenden Zeit gebraucht werden kann. Das Eine wird als ein jüngeres älter, und heißt nur in so fern jünger, als es älter wird, aber es wird nicht jünger, indem es älter wird.

Parm. Wenn es nun nothwendig ist, daß jedes Werdende das Jetzt nicht übergehe oder gleichsam unberührt lasse, so hört es auch nur dann erst auf zu werden, wenn es diesen Punct (des Jetzt) bereits erreicht hat, und ist dann wirklich, was es werden wollte.

Arist. So scheint es.

Parm. Demnach hört das Eine, als älter werdend, auf zu werden, wenn es den Punct des Jetzt wirklich erreicht hat, und ist dann bereits älter.

Arist. Ohne Zweifel.

Parm. Wonach es also älter wurde, danach ist es nun älter. Wurde es aber nicht (älter) in Beziehung auf sich selbst?

Arist. Freylich.

Parm. Das Aeltere ist aber älter als ein jüngeres?

Arist. Das ist es.

Parm. Mithin ist das Eine alsdann wirklich jünger, als es (dieses Eine) selbst, wann es das Jetzt seines älter Werdens wirklich erreicht hat.

Arist. Nothwendig.

Parm. Nun gilt das Jetzt für das Eine so lange, als das Seyn? Denn wenn etwas ist, so ist es immer jetzt (oder der Zustand, wonach etwas das und das ist, ist ein gegenwärtiger?)

Arist. Wie anders?

Parm. Folglich „ist" und „wird" das Eine immer älter und jünger, als dieses Eine.

Arist. So scheint es.

Parm. Ist nun die Zeit, worin das Eine ist oder wird, wohl länger, als die Zeit des Einen selbst, oder dieser gleich?

Arist. Gleich.

Parm. Was aber eine gleiche Zeist ist oder wird, hat auch gleiches Alter?

Arist. Nicht anders.

Parm. Was von gleichem Alter ist, ist weder älter noch jünger.

Arist. Gewiß nicht.

Parm. Mithin kann das Eine, welches an sich eine ihm selbst gleiche Zeit ist und wird, weder jünger noch älter seyn und werden, als es selbst ist oder wird.

Arist. Ich stimme dir bey.

Parm. Was gilt aber nun von seinem Verhältnisse zu den übrigen Dingen?

Arist. Das weiß ich nicht.

Parm. Das wenigstens weiß du doch, daß die übrigen Dinge, wenn sie „andere" sind, nicht mehr ein, „anderes," sind, als das Eine? Denn wären sie nur ein anderes, so wären sie eins; sind sie aber andere, so sind sie auch mehr als eins, und fassen eine Zahl in sich.

Arist. Das thun sie.

Parm. Und diese Zahl drückt mehr aus, als das Eine?

Arist. Unstreitig.

Parm. Bey der Zahl frägt sich nun, welches von beyden früher entsteht oder entstanden ist, das Wenigere oder das Mehrere?

Arist. Das Wenigere.

Parm. Mithin das Wenigste zuerst: dieses ist aber Eins, meinst du nicht?

Arist. Allerdings.

Parm. Folglich ist unter allen Zahlhabenden Dingen das Eine zuerst geworden. Alle Dinge aber, welche wir die übrigen oder die andern nennen, haben eine Zahl, wenn sie andere sind, und nicht ein anderes.

Arist. Freylich.

Parm. Wie also das Eine das Erste gewesen, so ist es auch eher entstanden; die anderen Dinge hingegen später. So fern sie nun später geworden sind, sind sie auch jünger, als das eher gewordene. Mithin wären jene jünger, als dieses: dieses; das Eine, aber älter, als jene.

Arist. Ganz richtig.

Parm. Wie aber, könnte das Eine wohl gegen seine eigene Natur geworden seyn? oder ist das unmöglich?

Arist. Unmöglich.

Parm. Wir haben indessen gesehen, daß das Eine Theile hat: und wenn Theile, so auch Anfang, Mitte und Ende.

Arist. Ohne Zweifel.

Parm. Nun ist bey dem Einen sowohl, als bey allen übrigen Dingen der Anfang das, was vor allen andern zuerst wird, und nach dem Anfange erst alles andere bis zur Vollendung?

Arist. Nicht anders.

Parm. Und können wir alle diese übrigen Dinge nicht Theile nennen sowohl des Ganzen als des Einen, und dabey abnehmen, daß dieses zu-

gleich mit dem Ende zum Einen und zum Ganzen geworden sey?

Arist. Das können wir.

Parm. Nun wird das Ende gerade zuletzt, und damit das Ende erst eigentlich vollendet: so daß, wenn das Eine nicht gegen seine eigene Natur werden kann, es nothwendig, als mit dem Ende erst geworden, auch zuletzt, oder nach den übrigen (als Theilen,) geworden seyn muß.

Arist. So scheint es.

Parm. Sonach ist denn das Eine jünger, als die andern Dinge, diese aber älter, als jenes.

Arist. Auch das scheint mir.

Parm. Wie nun weiter? Wenn der Anfang, oder sonst ein Theil des Einen, oder wovon du willst, ein Theil ist, und nicht Theile, muß er denn, als ein Theil, nicht auch „eins" seyn?

Arist. Nothwendig.

Parm. Das Eine wird also zugleich mit dem Ersten, (dem Anfang, oder dem erst werdenden Theile,) zugleich mit dem zweyten, und so weiter, so daß es von keinem einzigen aller andern werdenden Theile ausgeschlossen ist, sondern mit jedem derselben zugleich wird, bis es mit dem letzten zum Ganzen geworden ist, ohne, wie gesagt, bey irgend einem weder der ersten, noch der mittleren, noch der letzten Theile, seinem Mitwerden nach, zurück geblieben zu seyn.

Arist. Du hast Recht.

Parm. Das Eine ist folglich mit allen andern Theilen gleiches Zeitalters: so daß, wenn es nicht gegen seine Natur werden soll, es weder frü-

her noch später, als die andern Theile, sondern mit diesen zugleich geworden seyn muß. Und aus eben diesem Grunde wäre das Eine denn auch weder älter noch jünger, als die anderen Theile, noch diese als jenes. Und doch soll es nach dem obigen sowohl älter als jünger, als die anderen Theile, seyn, wie diese älter und jünger als jenes.

Arist. Freylich.

Parm. Dieß wäre also sein Verhältniß, so fern es „geworden ist," oder als gewordenes betrachtet wird.

Was sollen wir aber nun von seinem Verhältniß in Ansehung des „Werdens" selbst sagen, nähmlich, daß das Eine eben sowohl älter und jünger werde, als die andern Dinge, und die andern Dinge, (älter und jünger) als das Eine; als auch, das Eine wie das Andere, weder älter noch jünger, als das Andere? Soll dieses Verhältniß in Ansehung des Werdens mit jenem in Ansehung des Seyns einerley seyn, oder ein anderes?

Arist. Das weiß ich nicht.

Parm. Ich wenigstens so viel, daß, wenn etwas älter ist als etwas, es nicht noch älter werden kann, als es dann wirklich schon ist, wenn es zu dem Puncte des bestimmten Zeitalters gekommen ist, der sein „älter seyn," ausdrückt. Eben so wenig kann das, was jünger ist, in diesem Verstande noch jünger werden. Denn wenn man zu ungleichen Dingen, es mag Zeit seyn oder was es will, Gleiches hinzu thut, so bleibt der Unterschied derselbe, der er zuerst war.

Arist. Nicht anders.

Parm. Das wirklich älter oder jünger seyende kann daher nie älter oder jünger „werden," (als das nach eben diesem bestimmten Zeitverhältnisse) wirklich seyende Eine, da beydes dem Zeitalter nach immer denselben Abstand von einander hat; sondern jenes „ist" nur älter und „älter geworden," wie dieses jünger, keins von beyden aber „wird" es.

Arist. Richtig.

Parm. Das Eine wird daher weder älter noch jünger, als die andern Dinge, so fern von beyden schon ein bestimmtes Zeitverhältniß zu einander gilt.

Arist. Freylich nicht.

Parm. Nun bedenke, ob die andern Dinge in folgender Hinsicht wohl älter und jünger werden können?

Arist. In welcher?

Parm. Wonach wir erkannt haben, daß sowohl das Eine älter und jünger als die übrigen Dinge sey, als diese älter und jünger als das Eine.

Arist. Wie weiter?

Parm. Wenn das Eine älter, als die andern Dinge, ist, so ist jenes eine längere Zeit, als diese, gewesen.

Arist. Ohne Zweifel.

Parm. Ferner: wenn wir zu einer längern und kürzern Zeit eine gleiche hinzusetzen, wird denn der Unterschied zwischen jener und dieser der gleiche (hinzugesetzte) oder ein kleinerer Theil seyn?

Arist. Ein kleinerer.

Parm. So wird denn der Unterschied, welcher zwischen dem Einen und den andern Dingen, in Ansehung des Zeitalters, vorhin war, nicht mehr derselbe nachmahls seyn; sondern dadurch, daß jenes mit diesen einen gleichen Zusatz von Zeit erhalten hat, wird es sich, seinem Zeitalter nach, von denselben immer weniger unterscheiden, als vorher: oder meinst du nicht?

Arist. O ja.

Parm. Was sich nun durch ein immer geringeres an Zeitalter, als vorhin, von einem andern unterscheidet, würde das nicht, in Vergleichung mit den Dingen, gegen welche es vorhin älter war, immer jünger, als vorhin?

Arist. Freylich jünger.

Parm. Wenn jenes jünger, so diese, in Vergleichung mit dem Einen, immer älter, als vorhin? —

Arist. Unstreitig.

Parm. Was daher jünger geworden, das wird nun älter in Beziehung auf das, was vorhin wurde und älter war: es ist aber nie älter, sondern es wird nur immer älter als jenes. Jenes wird immer jünger, dieses älter. Eben so verhält es sich mit dem Jüngern: dieses wird nähmlich gleichfalls immer jünger, als das Jüngere. Denn da beydes zu dem entgegengesetzten übergehet, so wird es das einander entgegengesetzte; das Jüngere älter als das Aeltere; das Aeltere aber jünger als das Jüngere. Daß sie, das Eine und das Andere, es bereits geworden wären, läßt sich nicht denken: denn wenn sie es schon geworden wären, so

würden sie es nicht erst werden, sondern wirklich schon seyn. Nun aber werden sie gegen einander älter und jünger. Das Eine wird jünger, als die andern Dinge, weil es, wie wir gesehen haben, älter war, und zuerst wurde: die andern Dinge hingegen älter als das Eine, weil sie später wurden. Eben dieses Verhältniß gilt nun auch, aus demselben Grunde, von den andern Dingen gegen das Eine, da auch sie, wie wir vorhin erkannten, älter und früher geworden sind, als das Eine.

Arist. Es scheint.

Parm. Wie fern also eins weder älter noch jünger, als ein anderes, wird, weil beydes sich immer durch eine gleiche Zahl des Abstandes von einander unterscheidet, kann das Eine weder älter noch jünger werden, als die andern Dinge, und eben so wenig diese als jene: wie fern aber die früher gewordenen Dinge von den später gewordenen, und diese von jenen, sich durch eine immer veränderte Zahl unterscheiden; in so fern müssen auch sowohl die andern Dinge jünger und älter, als das Eine, werden; als das Eine jünger und älter, als die andern Dinge.

Arist. Unstreitig.

Parm. Aus allen bisherigen Gründen folgt dieses: das Eine ist und wird „älter und jünger," als es selbst ist und wird, und die übrigen Dinge sind und werden; und es ist und wird auch „nicht älter und nicht jünger" weder in Vergleichung mit sich selbst noch mit den übrigen Dingen.

Arist. Vollkommen richtig.

Parm. Wenn ferner das Eine Verhältniß zur Zeit hat; und darnach sowohl älter als jünger wird: muß denn nicht auch ein Einst und Jetzt und Nachmahls von ihm gelten, wenn es anders Verhältniß zur Zeit hat?

Arist. Nothwendig.

Parm. Das Eine war also und ist und wird seyn; es wurde, und wird und wird werden.

Arist. Unstreitig.

Parm. Es war also auch etwas, ist und wird seyn, was ihm als eigen zuerkannt und von ihm gesagt werden kann.

Arist. Ohne Zweifel.

Parm. Mithin gäbe es auch Wissenschaft, Meinung und Empfindung von ihm, wenn anders das, was wir jetzt durchführen, das Eine angehet.

Arist. Richtig.

Parm. Ihm ist also auch ein Nahme und eine Rede (wonach von ihm etwas gesagt wird) eigen; es wird genannt, und von ihm wird geredet: mit einem Worte, alles, was sonst von Dingen gilt, das gilt auch von dem Einen.

Arist. Allerdings.

Parm. So soll denn unsere Rede zum drittenmahl von ihm beginnen.

Wenn das Eine so und nicht anders ist, als wir es beschrieben haben, muß es denn nicht, da es sowohl eins und vieles ist, als weder eins noch vieles, und dazu Zeitverhältnisse hat, darum, weil es eins ist und auch nicht ist, sowohl dann einmahl Wirklichkeit haben, als dieselbe ein andermahl wiederum auch nicht haben?

Arist. Nothwendig.

Parm. Kann es diese Wirklichkeit gerade dann, wann es sie hat, auch nicht haben, oder haben, wann es dieselbe nicht hat?

Arist. Unmöglich.

Parm. Es hat sie also zu einer Zeit, und hat sie zu einer andern nicht: denn nur also ist es möglich, daß es dasselbe habe und auch nicht habe.

Arist. Richtig.

Parm. Dieß ist nun gerade die Zeit, wann es zum Daseyn gelangt, und wann es aufhört da zu seyn: oder wie läßt es sich sonst denken, daß es dasselbe dann habe, und dann auch nicht habe, wenn es dasselbe nie empfängt und nie fahren läßt?

Arist. Auf keine andere Weise.

Parm. Wirklichkeit erhalten, nennst du das nicht werden?

Arist. Ja.

Parm. Und dieselbe verlieren; vergehen?

Arist. Auch das.

Parm. Hienach wird und vergehet denn das Eine, so fern es Wirklichkeit erhält und Wirklichkeit verliert.

Arist. Nothwendig.

Parm. Wie fern es also eins und auch vieles ist, wird und aufhört zu seyn, verliert es denn nicht seine Vielheit, wann es Eins wird und hört auf Eins zu seyn, wann es viel wird?

Arist. Freylich.

Parm. Wenn es Eins und viele wird, muß dann nicht eben sowohl „Trennung“ als „Vereinigung“ bey ihm Statt finden?

Arist. Freylich.

Parm. Und wenn es ähnlich und unähnlich wird, verähnlicht und unverähnlicht werden?

Arist. Auch das.

Parm. Wenn größer, kleiner und gleich, wachsen, abnehmen, und geglichen werden?

Arist. Nicht anders.

Parm. Wenn es aus Bewegung in Ruhe, und aus Ruhe in Bewegung übergehet, so darf es auch nicht in „einer“ Zeit seyn.

Arist. Wie so?

Parm. Zuerst in Ruhe, muß es darauf in Bewegung kommen; und zuerst in Bewegung, darauf in Ruhe. Denn ohne Zeitwechsel findet beydes nicht Statt.

Arist. Nein.

Parm. Nun läßt sich aber keine Zeit denken, worin etwas weder in Ruhe noch in Bewegung wäre.

Arist. Freylich nicht.

Parm. Auch keine, worin etwas (vom Einen zum Andern) überginge und auch nicht überginge.

Arist. Auch das nicht.

Parm. „Wann“ gehet es also wohl über? weder, wenn es in Ruhe, noch wenn es in Bewegung ist; auch nicht, wenn es in einer Zeit ist?

Arist. Nein.

Parm. Muß das nicht etwas fast wunderbares oder ganz eigenes seyn, worin es alsdann ist, wann es übergehet?

Arist. Was denn wohl?

Parm. Der „Nu.“ Denn dieses Wort scheint so etwas anzuzeigen, als man sich zum Mittel des Uibergangs von dem einen Zustande zum andern denken muß. Den ein solches gehet weder als ruhig aus seiner Ruhe, noch als bewegt aus seiner Bewegung: sondern eben jenes ganz eigene, was wir den Nu genannt haben, tritt als Mittel zwischen (die Zeit der) Bewegung und Ruhe, ohne selbst in der Zeit (des Einen oder des andern) zu seyn. Durch dieses (den Nu) gehet das Bewegte zur Ruhe über, und aus demselben das Ruhende zur Bewegung.

Arist. So scheint es.

Parm. Sonach ginge denn das Eine, wenn Ruhe und Bewegung ihm zukommt, zum einen wie zum andern über: denn nur also kann beydes Statt finden. Den Uibergang macht es im Nu, und indem es ihn macht, ist es in keiner Zeit, weil es dann weder in Bewegung, noch Ruhe ist.

Arist. Das ist wahr.

Parm. Findet dasselbe Verhältniß nun auch in Ansehung der übrigen Uibergänge Statt, wenn dasselbe aus dem Seyn zum Nichtmehrseyn, und aus dem Nichtseyn zum Werden übergehet, so daß es alsdann, in einem Mittelzustande gewissen Bewegungen und Ruheständen, weder ist noch nicht ist, weder wird noch vergehet?

Arist. Das folgt wohl.

Parm. Aus eben diesem Grunde ist das Eine, wenn es aus dem Einen zu vielen *) übergehet, und aus vielen zu dem Einen, weder eins noch viele, es wird weder abgesondert noch vereinigt. Eben so von dem „Aehnlichen" zum „Unähnlichen," und von dem Unähnlichen zum Aehnlichen übergehend, ist es weder ähnlich noch unähnlich, weder verähnlicht noch unverähnlicht: so wenig als es vom „Kleinen" zum „Großen" und zum „Gleichen" übergehend, oder umgekehrt, weder klein, noch groß, noch gleich ist, weder im Wachsen, noch Abnehmen, noch Gleichwerden.

Arist. Das scheint.

Parm. Alle diese so verschiedene Zustände und Beschaffenheiten erführe das Eine, wenn es ist.

Arist. Unstreitig.

Parm. Müssen wir nun nicht auch sehen, was, wenn ein Eins ist, für die übrigen Dinge folgen werde?

Arist Das müssen wir.

Parm. Wir wollen also zeigen, was, wenn ein Eins ist, von den übrigen, als dem Einen verschiedenen Dingen im Verhältniß auf jenes gelten muß. —

Arist. Gut.

Parm. So viel erhellet erstlich, daß, wenn es andere Dinge, als das Eine, gibt, diese nicht

*) D. i. aus dem Zustande, in welchem es Eins ist, in den, worin es viele ist.

das Eine sind, weil sie sonst von dem Einen nicht verschieden wären.

Arist. Richtig.

Parm. Jedoch sind sie von dem Einen auch nicht ganz und gar entblößt, sondern haben einen gewissen Antheil daran.

Arist. Welchen?

Parm. Weil sie nur als aus Theilen bestehend andere Dinge heißen. Denn ohne Theile zu haben, würden sie ganz und gar Eins seyn.

Arist. Richtig.

Parm. Theile aber finden nur da Statt, wo ein Ganzes gedacht wird, wie wir gesehen haben.

Arist. Ganz recht.

Parm. Das Ganze aber, dem solche Theile als Theile angehören sollen, muß eins aus vielen seyn. Denn jeder dieser Theile kann nicht Theil von den vielen, sondern nur vom Ganzen seyn.

Arist. Warum das?

Parm. Wenn etwas Theil von vielen wäre, wozu es selbst gehörte, so müßte es sowohl Theil von sich selbst seyn, welches doch unmöglich ist, als auch von einem jeden der übrigen, wenn es nähmlich von allen Theil seyn soll. Denn da es nicht Theil vom Einen ist, so wird es, das Eine ausgenommen, Theil von allen übrigen seyn. Mithin wird es nicht Theil von einem jeden seyn *);

*) Nach dem vorhergehenden hat das Eine als eins keine Theile, weil es dadurch sonst viele würde. Wo also Theile Statt finden, da muß ein vieles gedacht werden, jedoch so, daß jeder dieser Theile nicht auf das Viele oder die Vielheit, die in einem

ist es aber nicht Theil von jedem, so wird es auch von keinem der vielen Theil seyn: und wenn dieses, so folgt die Unmöglichkeit, daß es von allen jenen Dingen etwas sey, da es von keinem derselben weder Theil, noch sonst etwas ist.

Arist. Das scheint.

Parm. Der Theil ist also nicht Theil von den vielen Dingen, noch von allen, sondern nur von einem gewissen, das wir, nach einer gewissen Idee, ein Ganzes nennen, welches aus ihnen allen zu einem vollendeten Einen geworden ist.

Arist. Allerdings.

Parm. Haben demnach die andern Dinge *) Theile, so haben sie auch Antheil an dem Ganzen und dem Einen.

Arist. Freylich.

Ganzen enthalten ist, sondern auf die Idee des Ganzen bezogen werde. Da indessen jeder dieser Theile wieder als Einheit gedacht werden kann, die Einheit aber keine Theile hat; so wird es also von allen diesen einzelnen Einheiten auch nicht Theil seyn können, mithin auch nicht von ihnen allen zusammengenommen, als eine Vielheit betrachtet, sondern allein, wie gleich gesagt wird, von einem idealischen Ganzen.

Die ganze Täuschung, wozu Parmenides den jungen Aristoteles verleitet, beruhet auch hier wieder auf den zweydeutigen Worten Eins und Theil, die bald so, bald anders genommen, und angewandt werden.

*) Das ist, diejenigen, die, nach dem obigen, nicht das Eine schlechthin, sondern davon verschieden sind.

Parm. Das eine vollendete Ganze also, welches aus Theilen bestehet, muß dasjenige seyn, was wir die andern Dinge, (die von dem Einen verschiedenen) nennen.

Arist. Nothwendig.

Parm. Dasselbe gilt nun auch von jedem Theile besonders, der gleichfalls an dem Einen Antheil haben muß. Denn wenn jeder einzelne derselben immer noch Theil ist, ein einzelnes seyn, aber so viel heißt, als eins seyn, so ist es von den andern Dingen abgesondert, blos für sich, wenn es anders ein einzelnes seyn soll.

Arist. Richtig.

Parm. Es hat indessen doch nur Antheil an dem Einen, da es ein anderes ist, als das Eine; denn sonst würde es selbst Eins seyn. Es kann aber nichts Eins seyn, als das Eine selbst.

Arist. Nein.

Parm. Und diesen Antheil an dem Einen muß es, sowohl dem Ganzen, als dem Theile nach, haben. Denn das Eine wird ein Ganzes seyn, welches die Theile zu theilen hat: das Einzelne aber wird, als Theil vom Ganzen, ein Theil des Ganzen seyn.

Arist. So ist es.

Parm. Demnach nehmen die von dem Einen verschiedenen Dinge an dem Einen dennoch Antheil?

Arist. Allerdings.

Parm. Verschiedene Dinge wären doch wohl viele Dinge? Denn wären sie weder Eins, noch mehr als Eins, so wären nichts.

Arist. Freylich.

Parm. Wenn aber die Dinge, die an dem Einen, als Theil, und an dem Einen, als Ganzes betrachtet, Antheil nehmen, mehr als Eins sind, müssen denn diese nicht auch zahllos seyn?

Arist. Wie so?

Parm. Wir wollen es sehen.

Indem sie nicht Eins, sondern etwas anders sind, nehmen sie Antheil an dem Einen nicht als solche, die diesen Antheil schon haben, sondern ihn alsdann bekommen, wann sie ihn nehmen.

Arist. Offenbar.

Parm. Als Vielheiten sind sie daher nicht Eins.

Arist. Nein.

Parm. Gesetzt nun, wir sonderten in Gedanken etwas von diesen Dingen der Vielheit ab, und zwar das möglichst kleinste, wird dann nicht auch dieses Abgesonderte, da es an dem Einen nicht Theil nimmt *), selbst noch Vielheit haben, ohne eins zu seyn?

Arist. Nothwendig.

Parm. Wenn du demnach die Natur des urbildlich Verschiedenen an für sich betrachtest, so wirst du finden, daß das, was dazu gehört, wie viel oder wie wenig es auch sey, immer ein Zahlloses seyn muß.

*) Weil es nähmlich von den Dingen abgesondert ist, die nicht Eins sind, noch an dem Einen Theil habend (ἄλλο τι, ἐχ ἑν ὀντα, ὐδε μετεχοντα τȣ ἑνος.)

Arist. Allerdings.

Parm. Nachdem aber die einzelnen Theile, als solche, geworden sind, haben diese auch Grenzen, sowohl zu einander als zum Ganzen, und das Ganze eben sowohl zu den Theilen?

Arist. Unstreitig.

Parm. Aus dieser gegenseitigen Gemeinschaft, welche die von dem Einen verschiedene Dinge, sowohl in Ansehung des Einen, als ihrer selbst, zu einander haben, folgt daher, daß noch ein Anderes (ein gewisses Drittes) in ihnen entstehe, welches die gegenseitigen Grenzen bestimmt, da hingegen ihre eigene Natur, die sich auf diese Dinge an sich *) beziehet, Zahllosigkeit mit sich führt.

Arist. So scheint es.

Parm. Diesem nach wären denn jene von dem Einen verschiedene Dinge, sowohl ihrem Ganzen als ihren Theilen nach, nicht weniger (der Zahl nach) unbegrenzt als begrenzt.

Arist. Unstreitig.

Parm. So auch nicht weniger ähnlich als unähnlich, sowohl sich selbst als einander?

Arist. Wie das?

*) Das ist, so fern sie ohne jene Gemeinschaft mit dem Einen, und mit sich selbst unter einander, betrachtet werden, da sie als andere, und mithin als viele Dinge keine Einheit haben; auch selbst dann nicht, wenn etwas weniges davon abgesondert wird, weil dieses die Natur dessen behält, wovon es abgesondert worden, und gleichsam als physisches Atom immer noch Vielheit hat.

Parm. So fern sie alle, ihrer eigenen Natur nach unbegrenzt sind, gilt von ihnen allen dasselbe.

Arist. Richtig.

Parm. Eben so auch, in wie fern sie alle begrenzt sind.

Arist. Auch das.

Parm. So fern sie aber theils begrenzt, theils unbegrenzt waren, hätten sie einander entgegengesetzte Beschaffenheiten.

Arist. Richtig.

Parm. Nun sind entgegengesetzte Beschaffenheiten die alterunähnlichsten

Arist. Freylich.

Parm. Mithin wären sie selbst, nach der einen, wie nach der andern Beschaffenheit, sowohl sich selbst als einander ähnlich: nach beyden aber sowohl sich als einandern äuserst entgegengesetzt und unähnlich.

Arist. Es scheint.

Parm. Demnach wirn die andern Dinge sowohl sich selbst als einande: nicht weniger „dieselben," als „ähnlich" uid auch „unähnlich."

Arist. Richtig.

Parm. Nach den bsherigen Beschaffenheiten, die wir an den von lem Einen verschiedenen Dingen erkannt haben, weden wir nun auch leicht die übrigen schliessen, nämlich, daß sie sowohl einerley mit sich, als von inander verschieden sind; bewegt und ruhig, und was man sich sonst für entgegengesetzte Beschaffenheitn bey ihnen denken mag.

Arist. Ohne Zweifel

Parm. Wie, wenn wir nun die genannten Puncte als einleuchtend übergingen, und abermahls die Frage untrsuchten: ob, wenn ein Eins ist, die von dem Enen verschiedenen Dinge sich nicht auch auf diese Veise verhielten, oder allein auf diese Weise?

Arist. Das wäre sehr gut.

Parm. Wir woln also von neuem ausmachen, was, wenn ein Eins ist, die von dem Einen verschiedenen Ding für Beschaffenheiten haben müssen.

Arist. Gut.

Parm. Muß nicht erstlich das Eine von den andern Dingen, und diese von jenem „abgesondert" oder getrennt sen?

Arist. Warum das?

Parm. Weil es ausser diesen (dem Einen und den andern Dingen) kein drittes verschiedenes geben kann, was weder ein anderes, als das Eine, noch ein anderes, als die andern Dinge wäre. Denn wenn man sagt, „das Eine und die andern Dinge;" so sagt man damit alles, was gesagt werden kann.

Arist. Alles.

Parm. Es gibt also weiter kein von beyden verschiedenes, worin, als demselben, das Eine sowohl als die andern Dinge wären.

Arist. Nein.

Parm. Nie trift also das Eine mit den andern Dingen in demselben zusammen.

Arist. Es scheint nicht.

Parm. Beydes ist also von einander getrennt?

Arist. Ja.

Parm. Auch hat das wahrhaft Eine, wie wir erkannt haben, keine Theile.

Arist. Wie sollte es?

Parm. Demnach wäre das Eine auch nicht als ein Ganzes in den andern Dingen anzusehen, noch als ein Inbegriff von Theilen desselben, da es von den andern Dingen abgesondert ist, und keine Theile hat.

Arist. Ganz recht.

Parm. Sonach wären denn die andern Dinge des Einen auf keine Weise theilhaftig, weder in Ansehung eines Theils davon, noch dem Ganzen nach.

Arist. Nein.

Parm. In keinem Betracht sind also die andern Dinge das „Eine," noch haben sie irgend eine Einheit in sich.

Arist. Ganz und gar nicht.

Parm. Sie können mithin auch nicht „viele" seyn: denn sonst würde ein jedes dieser vielen, als Theile des Ganzen, auch Eins seyn. Nun aber sind die von dem Einen verschiedene Dinge weder Eins, noch viele, noch ein Ganzes, noch Theile, da sie des Einen in keinem Betracht theilhaftig sind.

Arist. Richtig.

Parm. Mithin sind sie auch nicht zwey, oder drey, oder dieselben, noch halten sie ein Eins in sich, weil sie des Einen ganz und gar entblößt sind.

Arist. Ganz recht.

Parm. Sie sind also dem Einen auch nicht ähnlich, oder unähnlich, noch einerley mit demsel-

ben; noch haben sie Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit in sich. Denn wären sie ähnlich und unähnlich, so würden sie Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, und damit zugleich zwey einander entgegengesetzte Urbilder (oder Grundbeschaffenheiten), in sich selbst haben *).

Arist. Wie es scheint.

Parm. Unmöglich aber konnte etwas zweyer Dinge theilhaftig seyn, was gar keines theilhaftig ist.

Arist. Unmöglich.

Parm. Die andern Dinge sind daher weder ähnlich noch unähnlich, noch auch beydes zugleich. Denn wären sie ähnlich oder unähnlich, so würden sie des einen von den beyden verschiedenen Urbildern (Grundbegriffe oder Grundeigenschaften) theilhaftig seyn: und des einen wie des andern der beyden entgegengesetzten, wenn sie beydes wären **).

Arist. Das ist wahr.

Parm. Sie sind daher weder einerley oder dieselben, noch verschieden; weder bewegt noch ruhend, weder werdend noch vergehend; weder gröſser noch kleiner, noch gleich, noch sonst irgend etwas dieser Art. Denn wären sie es, so würden sie auch gewissermassen Eins, zwey und drey, ge-

*) Nähmlich Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, als εἰδη betrachtet. Ich habe in der Uibersetzung bloß der Gleichförmigkeit wegen, den Ausdruck Urbilder beybehalten, dessen eigentlicher Begriff oben Anmerk. 2 und ff. erklärt worden.

**) D. i. Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, wenn sie theils ähnlich, theils unähnlich wären.

rade und ungerade seyn müssen, welches sie aber, wie wir gesehen haben, nicht seyn können, weil sie an dem Einen ganz und gar keinen, und in keinem Betracht, Theil haben.

Arist. Vollkommen wahr.

Parm. Demnach ist das Eine, wenn es ist, sowohl alles, auch keins von allen, und zwar eben sowohl in Beziehung auf sich selbst, als auf die andern Dinge *).

Arist. Ganz richtig.

Parm. Gut.

Gesetzt aber, das Eine ist nicht: müssen wir denn nicht gleichfalls untersuchen, was aus dieser entgegengesetzten Annahme folgt?

Arist. Freylich.

Parm. Zuerst frägt sich also: was wollen die Worte: wenn ein Eins nicht ist, selbst sagen? Haben sie denselben Sinn, als wenn ich sage: wenn ein Nichteins nicht ist; oder einen verschiedenen?

Arist. Einen verschiedenen.

Parm. Bloß einen verschiedenen, oder auch einen ganz entgegengesetzten?

*) D. i. das Eine, als wirklich gesetzt, hat sowohl alle die bieher genannten Eigenschaften und Beschaffenheiten (des Aehnlichen, Unähnlichen; Gleichen, Ungleichen; des Ganzen und Nichtganzen; des Theils und Nichttheils u. s. w.) als es auch keine einzige derselben hat; weder ein Aehnliches noch Unähnliches, weder ein Großes noch Kleines u. s. f. ist. Die Worte sind: ουτω δη ἑν ει εστι, παντα τε εστι το ἑν, και ουδε ἑν εστι και προς ἑαυτο και προς τἀλλα ωσαυτως.

Arist. Einen ganz entgegengesetzten.

Parm. Wie aber, wenn jemand sagte: wenn Größe nicht ist; wenn Kleinheit nicht ist, oder sonst etwas dieser Art: will er denn nicht bey jedem der Dinge, wovon er eins als das Nichtseyende kennt, etwas verschiedenes bezeichnen, oder damit andeuten?

Arist. Unstreitig *).

Parm. So soll denn auch hier das Nichtseyende etwas von den übrigen Dingen verschiedenes anzeigen. Wenn also jemand sagt: wenn ein Eins nicht ist; so wissen wir, was er sagen will, nicht?

Arist. Ja.

Parm. Er bezeichnet also erstlich etwas, das

*) In dieser Zustimmung ist der Grund zu den folgenden Sophistications enthalten. Aristoteles sollte dieses nicht zugeben, sondern gesagt haben: so fern jemand mehrere Dinge nennt, und von jedem derselben zum voraus setzt, daß es nicht ist (εἰ μὴ ἐστιν;) so sagt das nicht seyn oder nicht ist bey allen dasselbe, indem es ihnen die Wirklichkeit des Daseyns abspricht; und wenn gleich durch eine dialektische Täuschung aus den mehreren μὴ ἐστιν mehrere ἐκ ὀντα gemacht werden, so kann die Verschiedenheit der Begriffe, welche die genannten Dinge ausdrücken, doch nicht auf ihr Nichtseyn, oder auf sie als ἐκ ὀντα übertragen werden. Da aber Aristoteles jene verfängliche Frage bejahet, so wird es dem Parmenides leicht, von dem nicht wirklichen Eins eben das zu beweisen, was vorhin von demselben, als wirklich gedacht, erwiesen schien, nähmlich lauter sich widersprechende Behauptungen, welches hier gleichfalls der Zweck ist.

erkennbar ist; und zweytens etwas von den übrigen Dingen verschiedenes, so fern er das Wort: „eins" ausspricht, er mag nun das „seyn," oder das „nicht seyn" dazu setzen, weil man von diesem, dem „nicht seyn," eben sowohl eine bestimmten Begriff hat, und weiß, daß es sich auf etwas von den übrigen Dingen verschiedenes beziehe: oder meinst du nicht?

Arist. Allerdings.

Parm. Mithin müssen wir von neuem ausmachen, wenn ein Eins nicht ist, was dann seyn muß, oder was von diesem Nichtseyenden gelten muß.

Das Erste, was ihm zukommt, ist wohl, daß von ihm eine Wissenschaft gelten muß: denn sonst wüßte man schlechthin nicht, was es heißen könnte, wenn jemand sagt: wenn (ein) Eins nicht ist.

Arist. Das hat seine Richtigkeit.

Parm. Wenn jenes seine Richtigkeit hat, so müssen auch andere Dinge seyn, die von ihm (dem Nichteinen) verschieden sind, wenn anders dieses nicht auch als nicht verschieden von den übrigen Dingen genannt werden soll.

Arist. Ohne Zweifel.

Parm. Außer der Wissenschaft gilt von demselben also auch Verschiedenheit. Denn wenn jemand das Eine, als von den übrigen Dingen verschieden, nennt, so will er damit nicht die Verschiedenheit der übrigen Dinge, sondern die des Einen bezeichnen.

Arist. Wie es scheint.

Parm. Mithin kann das nichtseyende (Eine) aller jener Beziehungsbegriffe theilhaftig werden.

welche man durch die Wörter: desselben, dessen und dessen, dieses, diesem, dieser und s. f. bezeichnet. Denn man würde weder mit den Ausdrücken „Eins" und verschiedene Dinge vom Eins" etwas bestimmtes agen; noch würde jenem etwas zukommen, noch würde es überhaupt als etwas genannt oder bezeichnet werden, wenn es weder mit Etwas, noq mit diesen übrigen Dingen Gemeinschaftliches, oder darauf Beziehung habendes hätte.

Arist. Richtig.

Parm. Nun kann zwar dem Einem das Seyn nicht zukommen, wenn es nicht ist: wohl aber kann es viele Beziehungen haben. Und dieses muß seyn, weil ja eben dieses Eine, und nicht sonst etwas, nicht ist. Sollte hingegen das, was nicht ist, weder jenes Eine seyn, noch sonst etwas, sondern von irgend einem andern geredet werden; so würde man davon schlechthin nichts aussagen können. So bald hingegen jenes Eine, und sonst nichts, dasjenige ist, von dem das „nicht seyn" gesagt wird: so muß dasselbe auch in Beziehung sowohl des Einen als vieler andern Verhältnisse betrachtet werden können.

Arist. Unstreitig.

Parm. Mithin hat es auch Unähnlichkeit zu den übrigen Dingen, weil diese, als verschieden von dem Einen, auch eine „verschiedene" Art des Seyns haben.

Artst. Richtig.

Parm. Wenn eine verschiedene, so eine „sonstige" oder veränderte?

Arist. Unstreitig.

Parm.

Parm. Veränderte Dinge sind doch unähnlich?

Arist. Ohne Zweifel.

Parm. Wenn unähnlich dem Einen, so müssen sie als unähnliche Dinge dem Unähnlichen unähnlich seyn.

Arist. Offenbar.

Parm. Mithin hätte auch das Eine Unähnlichkeit, in Beziehung auf welche die übrigen Dinge dem Einen unähnlich wären.

Arist. Das folgte.

Parm. Wenn es aber in Ansehung der übrigen Dinge Unähnlichkeit hat, muß es denn nicht in Vergleichung mit sich selbst Aehnlichkeit haben?

Arist. Wie so?

Parm. Gesetzt, es wird von einer Unähnlichkeit des Einen zum Einen geredet, so ist dabey nicht von so Etwas, als das Eine seyn muß, die Rede: sondern es wird dabey etwas Anderes dabey zum Grunde gesetzt.

Arist. Ohne Zweifel.

Parm. Das sollte aber doch nicht.

Arist. Freylich nicht.

Parm. Mithin muß das Eine selbst Aehnlichkeit mit sich selbst haben.

Arist. Unstreitig.

Parm. Eben so wenig kann es den übrigen Dingen gleich seyn: denn sonst müßte es ihnen, vermöge dieser Gleichheit, auch ähnlich seyn. Beydes aber ist unmöglich, wenn es, als Eins, nicht ist.

Arist. Unmöglich.

Parm. Wenn es also jenen nicht gleich seyn

kann, ist es denn nicht nothwendig, daß jene auch diesem nicht gleich sind?

Arist. Nothwendig.

Parm. Und wenn nicht gleich, so ungleich?

Arist. Gewiß.

Parm. Ungleiche Dinge sind die nicht dem Ungleichen ungleich?

Arist. Nicht anders.

Parm. Mithin hätte das Eine auch Ungleichheit, so fern die übrigen Dinge ihm ungleich sind.

Arist. Das hätte es.

Parm. Bey Ungleichheit findet Größe und Kleinheit Statt.

Arist. Das ist wahr.

Parm. Ein solches (unwirkliches) Eine muß also auch Größe und Kleinheit haben *).

Arist. Wie es scheint.

Parm. Beydes aber ist von einander getrennt.

Arist. Gar sehr.

Parm. Daher zwischen beyden immer etwas seyn muß.

Arist. Unstreitig.

Parm. Weißt du etwas anderes, als Gleichheit?

Arist. Nein, sondern ich denke mir eben dieß.

Parm. Was also Größe und Kleinheit hat, das hat auch Gleichheit, die das Mittel zwischen beyden hält.

Arist. Wie es scheint.

*) Das wäre eben so viel, als weil eine Ungleichheit größer oder kleiner seyn kann; so muß ein unwirkliches Unding (oder was als nicht wirklich gedacht wird) auch Größe und Kleinheit haben.

Parm. Mithin hätte das Eine als nicht wirklich, Gleichheit, Größe und Kleinheit.

Arist. Das folgt.

Parm. Wenn das, so muß es auch in gewissem Betracht Wirklichkeit oder wirkliches Daseyn haben.

Arist. Wie so?

Parm. Es muß sich wirklich so verhalten, wie wir sagen. Denn wenn es sich nicht wirklich so verhielte, so sagten wir ja nicht, was wahr ist, indem wir sagen, daß das Eine nicht wirklich sey. Ist das aber wahr, was wir davon sagen, so muß das Gesagte auch wirklich gelten: oder meinst du nicht?

Arist. Allerdings.

Parm. Indem wir also annehmen, daß das wahr sey, was wir sagen, so muß das Gesagte auch wirklich seyn oder Statt haben.

Arist. Nothwendig.

Parm. So folgt denn, daß das Eine, wofern nicht ist, wirklich sey. Denn wenn es als nicht wirklich (seyend) nicht seyn soll, aber doch etwas vom seyn zum nicht seyn übergehen muß, so wird es gerade zu wirklich seyn *).

*) D. i. das, was von dem nicht seyenden Einen wirklich gesagt wird, muß auch wirklich davon gelten, oder den Begriff eines „ist" in sich schließen. Denn wenn eben das, was als nicht wirklich hier voraus gesetzt wird, als Negation gelten, oder der Begriff des „nicht seyn" (der Negation) hier ein seyn (eine Position) ausdrücken soll: so wird eben dadurch jenes ἐκ τοῦ μὴ ὄντος (Unwirkliche) in diesem

Arist. Völlig.

Parm. Daher muß dasselbe „das nicht wirklich seyn" zum Bande (d. i. zur Möglichkeit) seines „nicht seyn's" haben, wenn es anders in der That nicht seyn soll. Eben so muß auch das seyende das „nicht unwirklich seyn" zur Möglichkeit seines „wirklich seyn's" haben, damit es ganz eigentlich „sey." Denn nur auf diese Weise kann das Wirkliche in der That und Wahrheit „seyn," und das Nichtwirkliche „nicht seyn," indem jenes am wirklichen Daseyn dadurch Theil nimmt, daß es wirklich ist; am Nichtdaseyn hingegen dadurch, daß es etwas nicht wirklich ist, wenn es nähmlich ganz eigentlich (etwas) seyn soll. — Und auf der andern Seite beziehet sich das Nichtseyende auf ein Nichtdaseyn, so fern es als ein Nichtseyendes, „nicht ist:" auf Daseyn hingegen, so fern es als ein Nichtseyendes (ein nicht seyendes) „ist:" und zwar nothwendig so, wenn es anders ganz eigentlich ein „nicht seyendes" seyn soll *).

Verhältniß ein ov oder wirkliches, indem das, was von ihm gesagt wird, wirklich gilt, ohne wieder aufgehoben zu werden.

*) Es würde unnütz seyn, wenn man über diese und ähnliche Spitzfindigkeiten einen ausführlichen Commentar geben wollte. Wer aber zum eigentlichen Verstande des Originals gern einen Leitfaden oder eine Beyhülfe haben möchte, dem kann, wie ich glaube, die von mir gegebene Uibersetzung dazu dienlich seyn. Für solche Leser setze ich daher auch die Griechischen Worte her mit beygefügter lateinischen Uibersetzung, wie sie Ficin gegeben hat, damit man sehe, wer von uns beyden den wahren und

Ariſt. Vollkommen wahr.

Parm. Da alſo dem Seyenden eben ſowohl das „nichtſeyn," als dem Nichtſeyenden das „ſeyn" zukommt; ſo muß auch dem Einen, weil es nicht „iſt," zum „nichtſeyn" nothwendig auch das „ſeyn" zukommen.

Ariſt. Nothwendig.

Parm. Dem Einen eben daher auch das wirkliche Daſeyn, wenn (oder ſo fern) es nicht iſt.

Ariſt. Wie es ſcheint.

eigentlichen Sinn dieſer ſpitzfindigen Spitzfindigkeiten am deutlichſten ausgedruckt hat. Δει αρα αυτο (το ἑν μη ον) δεσμον εχειν τυ μη ειναι, το ειναι μη ον, ει μελλει μη ειναι ὁμοιως ωσπες το ον, το μη ον εχειν (ſc. δεσμον) μη ειναι, ἱνα τελιως αυ ειναι ἡ ὡτως γαρ αν το, τε ον μαλις' αν ειη, και το μη ον ὡκαν ειη. μετεχοντα, το μεν ον, ὡσιας τυ ειναι ον' μν ὡσιας δε, του ειναι μη ον, ει μελλει τελεως ειναι το δε μη ον, μη ὡσιας μεν τυ μη ειναι μη ον, ὡσιας δε τυ ειναι μη ον' ει και το μη ον τελεως εξαι. Oportet igitur, ut non ens, esse non ens, velut vinculum ipsius non esse habeat, si debet non esse: quemadmodum contra ens ipsius essendi vinculum habet ipsum non esse, non ens, ut perfecte rursus esse liceat. Ita enim ipsum ens maxime erit, et ipsum non ens maxime non erit, si ipsum ens quidem participet essentia essendi ens; non autem essentia essendi non ens, si omnino esse debeat: ipsum vero non ens non participet essentia non essendi non ens, sed essentia non essendi ens, siquidem non ens penitus videri debeat.

Parm. Und nicht weniger das wirkliche Nichtdaseyn, wenn es nicht ist.

Arist. Unstreitig.

Parm. Ist es nun wohl möglich, daß etwas, welches sich so oder so verhält, sich auch nicht mehr so oder so verhalte, ohne vorher aus diesem Verhältniß heraus getreten zu seyn?

Arist. Das ist nicht möglich.

Parm. Wenn daher von irgend einer Sache gesagt wird, daß sie sich also und auch nicht also verhalte; so wird damit eine „Abänderung" des Verhältnisses *) angezeigt.

Arist. Nicht anders.

Parm. Abänderung aber ist „Bewegung?" oder was meinst du?

Arist. Bewegung.

Parm. Wir haben also gesehen, daß das Eine sowohl ein wirkliches ist „als nicht ist?"

Arist. Ja.

Parm. Mithin auch ein sich so oder so verhaltendes „und auch ein sich nicht so oder so verhaltendes?"

Arist. Wie es scheint.

Parm. Sonach wäre denn das Eine, welches nicht ist, auch ein Bewegtes, da es sich vom „seyn" zum „nichtseyn" abändert?

Arist. Es scheint.

Parm. Allein wenn es, in Ansehung der wirklichen Dinge, nirgend und in keinem Betracht

*) Des verhältnißmäßigen Zustandes oder der verhältnißmäßigen Beschaffenheit.

ist, so kann es, da es nicht ist, auch in keinem Betracht sich abändern, oder von etwas zu etwas übergehen.

Arist. Freylich nicht.

Parm. Mithin würde es, vermöge dieses Uibergangs oder dieser Abänderung, auch nicht bewegt.

Arist. Nein.

Parm. Eben so wenig würde es in demselben Raume herum bewegt: Denn es ist für dasselbe nirgend, was es in Ansehung des unveränderten Raums, als ein „Dasselbe" berühren könnte, weil dieses Wort ein Wirkliches bezeichnet. Nun aber kann ein Nichts in keinem der wirklichen Dinge seyn.

Arist. Freylich nicht.

Parm. Mithin kann das Eine, als nicht vorhanden, auch nicht in demjenigen sich herum bewegen, worin es nicht ist.

Arist. Nein.

Parm. Daraus folgt denn, daß das Eine auch sich selbst nicht verändern kann, weder das wirkliche, noch das nicht wirkliche: denn wenn dieses geschähe, so würde man davon nicht mehr, als dem Einen, sondern als von etwas anderem reden müssen.

Arist. Richtig.

Parm. Verändert es sich aber gar nicht, und wird es weder in demselben Raume herum, noch aus dem einen in den andern über bewegt, könnte es denn irgend noch wohl bewegt werden?

Arist. Ich wüßte nicht wie.

Parm. So muß es denn als ein Unbewegtes ruhig seyn, als ein ruhiges aber stille stehen.

Arist. Das folgt.

Parm. Mithin stehet das Eine, was „nicht ist," eben sowohl stille, als es bewegt wird.

Arist. Wie es scheint.

Parm. Wird es bewegt, so muß es nothwendig auch verändert werden. Denn wie fern etwas bewegt wird, in so fern muß es sich auch jeden Augenblick anders verhalten.

Arist. Das ist wahr.

Parm. Also das bewegt werdende Eine wird auch verändert.

Arist. Unstreitig.

Parm. Und das in keinem Betracht bewegte wird auch in keinem Betracht verändert.

Arist. Nein.

Parm. Wie fern das Eine, was nicht ist, bewegt wird, wird es verändert; wie fern es nicht bewegt wird, wird es auch nicht verändert.

Arist. Nein.

Parm. Sonach wird denn das Eine, was nicht ist, verändert und auch nicht verändert.

Arist. Wie es scheint.

Parm. Was verändert wird, muß das nicht auch anders werden, als es zuvor war, und seinem vorhergehenden Zustande nach vergehen? was hingegen nicht verändert wird, weder werden noch vergehen?

Arist. Nicht anders.

Parm. Mithin wird und vergehet auch das Eine, was nicht ist, so fern es verändert wird:

so fern es aber nicht verändert wird, kann es weder werden noch vergehen.

Sonach findet denn abermahls das Entgegengesetzte von demselben Statt: „Das Eine, was nicht ist, wird und vergehet, wird nicht und vergehet nicht.“

Arist. Nein.

Parm. Nun laß uns denselben Gang noch einmahl machen, um zu sehen, ob wir das heraus bringen werden, oder etwas anderes.

Arist. Das müssen wir.

Parm. Sind wir nicht bisher darüber eins geworden, was von dem Einen, wenn wir annehmen, daß es nicht ist, gelten muß?

Arist. Ja.

Parm. Zeigen die Worte „nicht ist“ etwas anderes an, als eine Abwesenheit oder einen Mangel des Daseyns desjenigen, wovon wir sagen, daß es nicht sey?

Arist. Nichts anders.

Parm. Wenn wir nun sagen, daß etwas nicht sey, geben wir damit nicht zu verstehen, daß es in gewissem Verstande „nicht sey“ in einem gewissen aber „sey?“ oder bedeutet der Ausdruck: „nicht ist,“ daß das, wovon er gebraucht wird, schlechthin, auf keine Weise und in keinem Betracht sey, noch in irgend einem Verstande Daseyn habe?

Arist. Jener Ausdruck ist ganz unbedingt, und alles Daseyn ausschließend.

Parm. So kann denn das, was nicht ist, ganz und gar nicht seyn, und auf keine Weise am Daseyn Theil haben.

Arist. Auf keine.

Parm. Heißt aber „werden" und „vergehen" etwas anders als Daseyn erhalten und Daseyn verlieren?

Arist. Nichts anders.

Parm. Was aber vom Daseyn gänzlich ausgeschlossen ist, kann dasselbe weder erhalten noch verlieren.

Arist. Wie könnte es?

Parm. Das Eine also, was gar nicht ist, auch keine Beschaffenheiten weder erhalten noch verlieren, noch in irgend einem Verstande Daseyn erlangen.

Arist. Das folgt.

Parm. Mithin kann das Eine, was nicht ist, weder vergehen noch werden, da es auf keine Weise des Daseyn theilhaftig ist oder wird.

Arist. Nein, wie es scheint.

Parm. Mithin auch gar nicht verändert werden, weil es sonst auch werden und vergehen *) müßte.

Arist. Richtig.

Parm. Wenn es nicht verändert wird, so auch nicht bewegt werden?

Arist. Nein.

Parm. Mithin auch nicht ruhen, weil es gar nicht ist. Denn das Ruhende muß, so lange es ruhet, immer in demselben Zustande verbleiben.

*) D. i. weil es sonst aus einem Zustande in den andern übergehen, Beschaffenheiten erhalten und verlieren müßte.

Arist. Nicht anders.

Parm. So folgt denn, daß es selbst, als nicht vorhanden, weder je ruhen, noch je bewegt werden kann.

Arist. Das folgt.

Parm. Auch gebührt ihm nichts von allem Wirklichen: denn als irgend eines Wirklichen theilhaftig würde es des Daseyns selbst theilhaftig seyn.

Arist. Das leuchtet ein.

Parm. Mithin weder Größe, noch Kleinheit, noch Gleichheit.

Arist. Nein.

Parm. Eben so wenig Aehnlichkeit und Verschiedenheit, weder in Ansehung seiner selbst, noch der übrigen Dinge.

Arist. Es scheint.

Parm. Können aber die übrigen Dinge ihm angehören, wenn ihm gar nichts angehören darf?

Arist. Das können sie nicht.

Parm. Also auch nicht, so fern dieselben ähnliche, unähnliche, dieselben oder verschiedene genannt werden.

Arist. Nein.

Parm. Und auch die Ausdrücke desselben, demselben, Etwas, das da, dieses, des andern, dem andern; oder: einst, nachmahls, jetzt; oder: Wissenschaft, Meinung, Empfindung, Rede, Nahme und was sonst reelle Dinge, Beziehungen oder Beschaffenheiten anzeigt, haben keinen Sinn für das, was nicht ist.

Arist. Nein.

Parm. So hat denn das Eine, was nicht ist, ganz und gar nichts und gar kein Verhältniß.

Arist. Das folgt.

Parm. Nun wollen wir noch zeigen, was in Beziehung auf das Eine aus den übrigen Dingen werden muß, wenn jenes nicht ist.

Arist. Das laß uns.

Parm. „Seyn" müssen dergleichen doch wohl. Denn wären sie auch nicht als andere Dinge vorhanden, so würde man von ihnen nicht als andern Dingen reden.

Arist. Richtig.

Parm. Wird aber so von ihnen geredet, so sind sie als andere Dinge verschiedene: oder heißen dir die Ausdrücke: ein anderes und ein verschiedenes nicht dasselbe?

Arist. Ja.

Parm. Und wenn wir sagen, ein anderes, ein verschiedenes; so wollen wir damit doch sagen, daß das verschiedene von einem verschiedenen verschieden sey, und das andere anders sey als ein anderes?

Arist. Freylich.

Parm. Mithin müssen die andern Dinge, wenn sie anders seyn sollen, in Beziehung auf etwas anders seyn?

Arist. Nothwendig.

Parm. Und was könnte dieses wohl seyn?

Das Eine nicht, weil dieß nicht ist; mithin auch in keine Vergleichung kommen kann.

Arist. Nein.

Parm. Sie selbst müssen also gegen einander anders seyn, weil sonst nichts übrig bleibt, in Beziehung auf welches sie anders seyn könnten, da ihnen das anders seyn doch nicht, als einem Nichts, zukommen kann.

Arist. Richtig.

Parm. Sie sind demnach, und zwar jedes derselben für sich, nach einer Vielheit gegen einander anders: denn gegen das Eine können sie es nicht seyn, weil dieses nicht ist. Vielmehr scheint jede Masse derselben eine zahllose Vielheit zu seyn: so daß, wenn jemand auch das Kleinste davon nehmen, und dasselbe wie in einem Traumgesicht, für einfach halten wollte, dieses vermeinte Eine sogleich eine Vielheit werden, und statt des Kleinsten ein sehr Großes, in Vergleichung mit den in ihm enthaltenen Stückchen, die davon abgesondert werden können, zum Vorschein kommen wird.

Arist. Vollkommen richtig.

Parm. In Beziehung auf solche Massen *) gegen einander wären also die andern Dinge anders, wenn sie überhaupt andere Dinge seyn, d. i. einen Gegenstand haben sollen, wovon sie andere Dinge genannt werden, da das Eine, was nicht ist, dieser Gegenstand seyn kann.

*) Haufen oder Gruppen, ογκοι.

Arist. Völlig so.

Parm. Jeder dieser Haufen oder Massen wird also eine Vielheit in sich fassen, wenn er gleich Einheit zu haben scheint, sie aber doch nicht hat, wenn kein Eins ist.

Arist. Richtig.

Parm. Auch werden diese andern Dinge, da ihrer Viele sind, eine Zahl in sich zu fassen (vielfach zu seyn) scheinen, wenn nähmlich jedes einzelne derselben eins ist *).

Arist. Ohne Zweifel.

Parm. Und wenn einige darunter (der Zahl nach) gerade, andere ungerade scheinen, so ist das ein falscher Schein, weil, nach der Voraussetzung, keine Einheit da ist, in Vergleichung welcher sie das Eine oder das andere heißen könnten.

Arist. Das hat seine Richtigkeit.

Parm. Und was, wie wir vorhin sagten, ihr Kleinstes scheinen könnte, das zeigt sich vielmehr als ein Vieles und Großes, in Vergleichung mit jedem einzelnen der vielen Dinge, die klein sind.

Arist. Unstreitig.

*) In den Worten: και αριθμος δε ειναι αυτων δοξει, ειπερ ἑν ἑκαστον, πολλον ουτων: beziehe ich αυτων nicht auf ογκων, sondern auf das Hauptsubject των αλλων. Wollte man bey αυτων an ογκων denken, so würde: ειπερ ἑν ἑκαστος (sc. των ογκων) μη εσται: statt ειπερ εν ἑκαιστον, gelesen werden müssen.

Parm. Daher wird jeder Haufe auch klein und den vielen gleich zu seyn scheinen. Denn er kann, dem Scheine nach, vom Größern nicht zum Geringern übergehen, ohne vorher, demselben Scheine nach, zu dem, was zwischen beyden die Mitte hält, gekommen zu seyn. Und eben dieß wäre ein Anschein der Gleichheit.

Arist. Richtig.

Parm. Mithin muß er gegen einen andern Haufen auch begrenzt, gegen sich selbst aber weder Anfang, noch Ende, noch Mitte zu haben scheinen.

Arist. Wie das?

Parm. Weil, so bald jemand eine von diesen Beziehungen, als wirklich, für sich betrachtet, vor dem Anfange immer noch ein anderer Anfang zum Vorschein kommt; nach dem Ende, noch ein anderes, als Grenze, übrig bleibt, und in der Mitte noch andere Dinge, die mehr als jene, in der Mitte sind, gedacht werden müssen, und die auch kleiner sind, weil keins derselben als Eins oder als einfach betrachtet werden kann, da das Eine nicht ist.

Arist. Vollkommen wahr.

Parm. Mithin wird alles, was jemand von dieser Art sich als wirklich denken will, nothwendig zerstückt werden, da man sich den Haufen nicht als Einheit denken kann.

Arist. Ganz richtig.

Parm. Ein solches muß nun, wie aus der Ferne, und mit dunkelem Blick betrachtet, freylich

ein Eins scheinen: demjenigen aber, der es in der Nähe und mit scharfem Auge ansiehet, wird jedes einzelne als eine zahllose Vielheit erscheinen, so fern es von dem Begriffe des Einen, das nicht ist, gänzlich ausgeschlossen ist.

Arist. Ganz nothwendig.

Parm. Hieraus folgt denn, daß alle und jede einzelne andere Dinge sowohl unbegrenzt als begrenzt, sowohl Eins als viele scheinen müssen, wenn das Eine „nicht ist, sie aber von dem Einen verschieden „sind."

Arist. Das müssen sie.

Parm. Nicht auch ähnlich und unähnlich?

Arist. Wie so?

Parm. Weil sie, so fern jemand dieselben, gleichsam wie ein Schattenbild, aus der Ferne betrachtet, als Ein und dasselbe, mithin auch ähnlich zu seyn scheinen müssen.

Arist. Freylich.

Parm. Dahingegen der nahe hinzutretende viele und verschiedene Dinge erblickt, die durch den Anschein des Verschiedenen, auch verschiedenartig und sich selbst unähnlich zu seyn scheinen.

Arist. Das ist wahr.

Parm. Mithin müssen die Haufen eben so ähnlich als unähnlich, nicht weniger in Ansehung ihrer selbst als gegen einander zu seyn scheinen.

Arist. Ohne Zweifel.

Parm. Mithin auch unverändert dieselben

und

und von einander verschieden, mit sich selbst zusammenhängend, und von sich selbst abgesondert; in jeder Art bewegt, und in jedem Betracht ohne Bewegung; werdend und vergehend; weder dieß noch jenes, und auch alles das, was wir der Reihe nach leicht folgern könnten, als Dinge, die Statt finden müssen, wenn sie (diese andern Dinge), ohne Eins zu seyn, das nicht ist, vieles sind.

Arist. Vollkommen wahr.

Parm. Nun laß uns noch einmahl dahin zurückkehren, von wo wir ausgegangen sind, und zeigen, was, wenn das Eine nicht ist, die von dem Einen verschiedenen Dinge aber sind, also geschlossen werden muß.

Arist. Das kann geschehen.

Parm. Eins werden die andern Dinge nicht seyn.

Arist. Wie könnten sie?

Parm. Auch nicht Vieles, denn sonst würde in ihnen, als vielen, auch Eins seyn. Wenn aber keins von ihnen „Eins" ist, so sind sie sämtlich nichts, mithin können sie nicht Vieles seyn.

Arist. Das ist wahr.

Parm. Wenn also die andern Dinge weder Eins noch Vieles enthalten, so können sie auch nicht „Eins" seyn.

Arist. Nein.

Parm. Auch nicht Eins oder Vieles scheinen.

Arist. Warum nicht?

Parm. Weil die andern Dinge mit denen, die nicht sind, auf keine Weise und in keinem Betracht, irgend eine Gemeinschaft haben, so wenig als irgend etwas von dem, was nicht ist, bey einem der andern Dinge sich finden kann. Denn für Dinge, die nicht sind, ist auch nichts, was ihnen als Theil oder Theilweise zukäme.

Arist. Richtig.

Parm. Mithin kann ihnen auch keine Vorstellung dessen, was nicht ist, noch irgend ein Bild seiner Scheinbarkeit zu Theil werden: ich will sagen, das, was nicht ist, wird von den andern Dingen ganz und gar nicht, und auf keine Weise, gedacht.

Arist. Freylich nicht.

Parm. Hieraus folgt, daß, wenn kein Eins ist, auch der andern Dinge keins weder als Eins noch als Vieles gedacht werde. Denn ohne Eins läßt sich kein Vieles denken.

Arist. Unmöglich.

Parm. Wenn jenes also nicht ist, so kann man von den andern Dingen auch sagen, daß sie weder sind, noch gedacht werden, weder als Eins, noch als Vieles.

Arist. Es scheint so.

Parm. Mithin auch nicht als ähnliche und unähnliche.

Arist. Nein.

Parm. Auch nicht als unverändert Dieselben oder als verschiedene; nicht als zusammenhan-

gende, noch als getrennte; mit einem Worte, nichts von alle dem, was wir vorhin der Reihe nach gehabt haben, sind oder scheinen die andern Dinge, wenn das „Eine" nicht ist.

Ariſt. Das iſt wahr.

Parm. Wenn wir nun den allgemeinen Ausspruch thäten, „wenn nicht ein Eins iſt, ſo iſt nichts:" wäre das nicht ganz recht?

Ariſt. Allerdings.

Parm. Er ſoll den gelten, mit dem Zuſatz, „daß, die es ſcheint, das Eine, dieſes mag nun ſeyn oder nicht ſeyn, ſowohl ſelbſt als auch die übrigen Dinge, nicht weniger in Beziehung zu ſich ſelbſt, als zu einander, in jedem Betracht alles ſind, und auch nicht ſind, ſcheinen und auch nicht ſcheinen *)."

*) Dieſe letzte Schlußfolge herauszubringen, war der Zweck des ganzen Dialogs. Sie wird aber von dem Verfaſſer eben ſo wenig im Ernſt gemeint, als die meiſten der einzelnen vorhergehenden Behauptungen, welche auf dieſen Schlußſatz hinausführten. Man müßte die eigenthümlichen Ideen der ſpeculativen Philoſophie des Plato ſehr wenig oder gar nicht kennen, wenn man ſich einbilden könnte, daß es dem Plato im ganzen Ernſt darum zu thun geweſen, einen ſolchen Satz durch einen ſolchen Apparat der allerſeltſamſten dialektiſchen Spitzfindigkeiten ganz eigentlich zu beweiſen, und ihn als eine Art von Axiom aufzuſtellen. Vielmehr ſcheint er ſowohl hier, als bey andern Gelegenheiten keinen andern Zweck gehabt zu haben, als eine ausführliche Probe der dialectiſchen Art und Kunſt zu geben, und zu zeigen, was

Arist. Du hast vollkommen Recht!

sich in Beziehung auf gewisse Lehrsätze, z. B. Alles ist Eins, danach herausbringen ließe. — Da nun die Sophisten, von sich behaupteten, daß sie Alles und Jedes, auch die sich widersprechendsten Behauptungen, durchsetzen, alles vertheidigen und widerlegen, dieselben Sätze als wahr und zugleich als falsch beweisen könnten, und in eben dieser, sich angemaßten, dialectischen Geschicklichkeit zum Theil ihren höchsten Ruhm setzten: so soll der ganze Cursus dialecticus, welchen der Parmenides darstellt, wie manche andere Streitübungen in den Platonischen Dialogen, vielmehr eine Parodie jener sophistischen Dialektik seyn.

STADTBIBLIOTHEK AUGSBURG

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Plato,

Sämmtliche Gespräche des Platon

Bd.: 7

Wien ; Prag (1804)
Augsburg, Staats- und Stadtbibliothek -- LG 1034
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11264183-6